MASTER NEGATIVE
NO. 93-81194-5

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SIEGMEYER, KARL

TITLE:

UBER DIE GRUNDLAGEN DER ETHIK...

PLACE:

GIESSEN

DATE:

1908

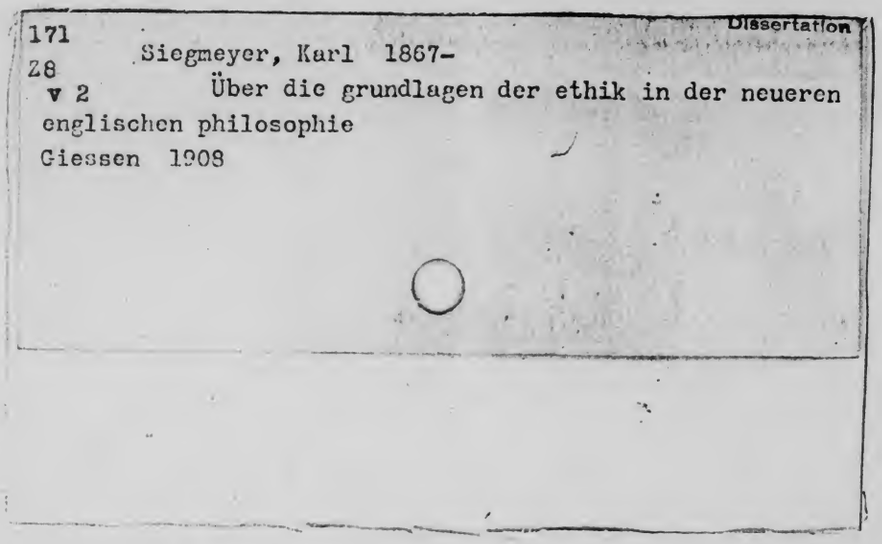
Master Negative #

93-81194-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



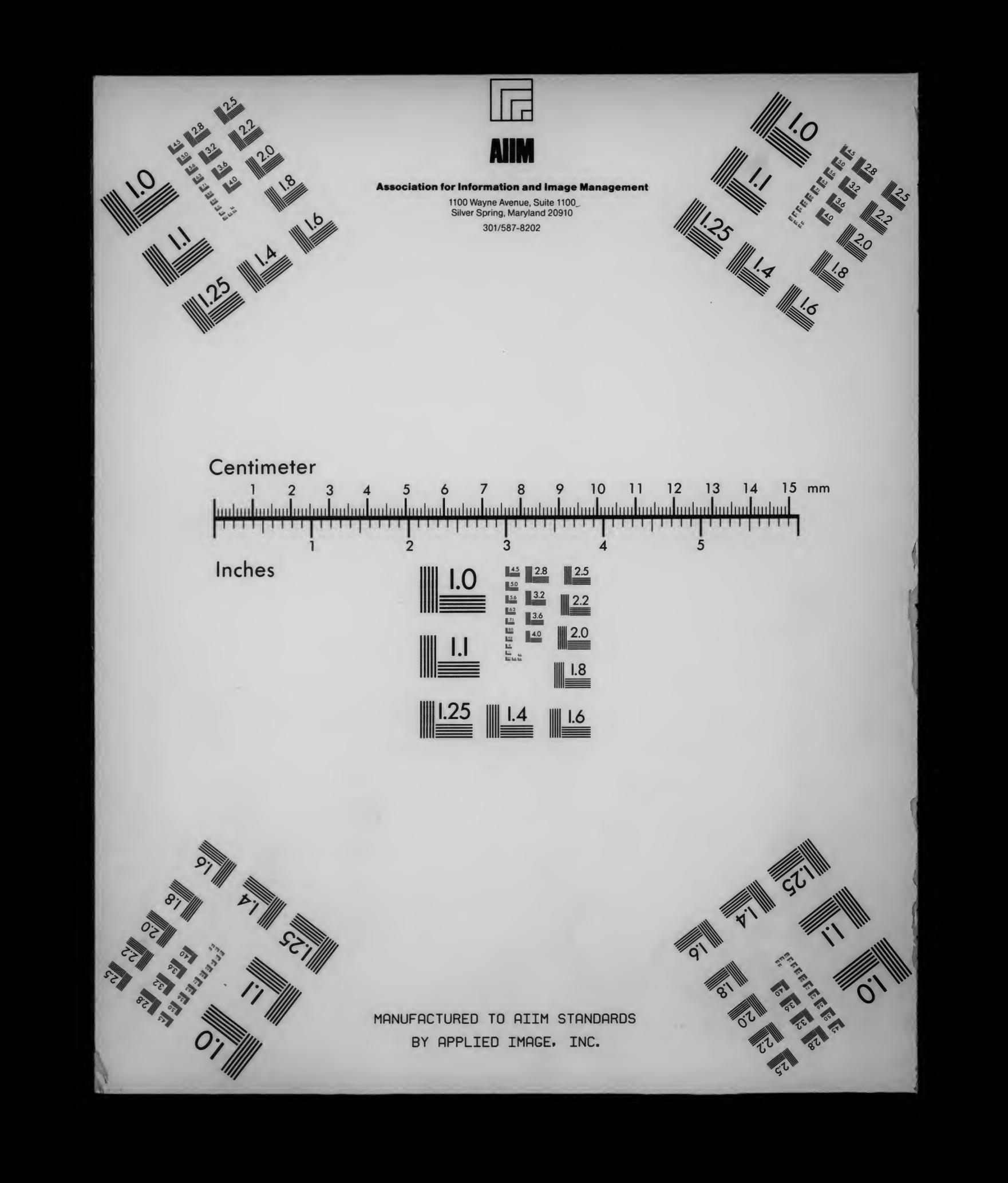
Dissertation

171
Z8 Siegmeyer, Karl 1867-
v 2 Über die grundlagen der ethik in der neueren englischen philosophie
Giessen 1908

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/12/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Ethics - Philosophy
No. 5
171
282

Über
die Grundlagen der Ethik
in der
neueren englischen Philosophie.

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät

der

Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Giessen

eingereicht von

KARL SIEGMEYER
1867-
aus Hinterweidenthal.

Giessen 1908
von Münchow'sche Hof- und Universitäts-Druckerei (O. Kindt).

Über
die Grundlagen der Ethik
in der
neueren englischen Philosophie.

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät

der

Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Giessen

eingereicht von

KARL SIEGMEYER
aus Hinterweidenthal.

GIESSEN 1908
von Münchow'sche Hof- und Universitäts-Druckerei (O. Kindt).

Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 10. Juli 1908
Referent: Dr. Siebeck.

I. Teil.

Bacon · Hobbes · Locke · Shaftesbury · Hutcheson.

Die Ethik ist von jeher ein integrierender Bestandteil der Philosophie gewesen. Zuerst richtet sich die denkende Betrachtung wohl immer auf die Außenwelt mit ihren Erscheinungen, erst später wird der Mensch mit seinem leiblich-geistigen Wesen, seinem Denken und Handeln Gegenstand der Beobachtung. Dabei fällt von selbst das Hauptgewicht auf die menschliche Betätigung, das Leben mit all seinen Aufgaben und Bestrebungen.

Diesen Weg hat die griechische Philosophie eingeschlagen. Ihre ältesten Vertreter beschäftigen sich mit der Natur, ihrer Entstehung und ihrem Zusammenhang. Mit Sokrates wendet sich das Interesse der menschlichen Natur zu, und sogleich nimmt die Betrachtung des praktischen Lebens einen großen Raum in seiner Lehre ein. Seine Philosophie ist großenteils ethischer Natur und besteht in Untersuchungen über das Wesen der Tugend. Diese ist ihm der herrschende Begriff und verbürgt das Glück. Als glücklich und tugendhaft gilt Sokrates der Mensch, dessen geistige und körperliche Kräfte ungehemmt sich entfalten können, der durch allseitige Uebung dieser Kräfte sich und andere erfreut, so daß ihm Ansehen und Ruhm bei seinen Zeitgenossen und der Nachwelt zuteil wird. Sokrates' Moral ist Verstandesmoral, die alles auf den individuellen Nutzen zurückführen möchte, aber zugleich den Charakter hohen, sittlichen Ernstes zeigt. So gelten ihm denn auch alle die Beweggründe für unwesentlich, die auf

Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 10. Juli 1908
Referent: Dr. Siebeck.

I. Teil.

Bacon · Hobbes · Locke · Shaftesbury · Hutcheson.

Die Ethik ist von jeher ein integrierender Bestandteil der Philosophie gewesen. Zuerst richtet sich die denkende Betrachtung wohl immer auf die Außenwelt mit ihren Erscheinungen, erst später wird der Mensch mit seinem leiblich-geistigen Wesen, seinem Denken und Handeln Gegenstand der Beobachtung. Dabei fällt von selbst das Hauptgewicht auf die menschliche Betätigung, das Leben mit all seinen Aufgaben und Bestrebungen.

Diesen Weg hat die griechische Philosophie eingeschlagen. Ihre ältesten Vertreter beschäftigen sich mit der Natur, ihrer Entstehung und ihrem Zusammenhang. Mit Sokrates wendet sich das Interesse der menschlichen Natur zu, und sogleich nimmt die Betrachtung des praktischen Lebens einen großen Raum in seiner Lehre ein. Seine Philosophie ist großenteils ethischer Natur und besteht in Untersuchungen über das Wesen der Tugend. Diese ist ihm der herrschende Begriff und verbürgt das Glück. Als glücklich und tugendhaft gilt Sokrates der Mensch, dessen geistige und körperliche Kräfte ungehemmt sich entfalten können, der durch allseitige Uebung dieser Kräfte sich und andere erfreut, so daß ihm Ansehen und Ruhm bei seinen Zeitgenossen und der Nachwelt zuteil wird. Sokrates' Moral ist Verstandesmoral, die alles auf den individuellen Nutzen zurückführen möchte, aber zugleich den Charakter hohen, sittlichen Ernstes zeigt. So gelten ihm denn auch alle die Beweggründe für unwesentlich, die auf

die Befriedigung vorübergehender Gefühle ausgehen, als die wahrhaft menschenwürdigen aber die, die eine dauernde Befriedigung erwecken.

Die weitere Entwicklung und die systematische Darstellung seiner Lehre nimmt Platon, Sokrates' größter und wahrster Schüler, auf, der auch in seinen späteren Werken der Ethik einen breiten Raum gewährt, in seinem bedeutendsten Werke — der Staat — sich fast ausschließlich mit ihr beschäftigt. Er zählt Tapferkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und maßhaltende Besonnenheit, beherrscht von der Weisheit, zu den vorzüglichsten Tugenden und sucht zu beweisen, daß das Handeln in diesem Sinne unbedingt glückbringend und nützlich sei. Unter dem Eindruck des sokratischen Todes stellt er den Satz auf: „Es ist besser, Unrecht leiden als Unrecht tun", und sieht sich zu der Ueberzeugung gedrängt, daß das Gute seinen ihm allein zukommenden und für sich bestehenden Wert hat, der als solcher mit dem Begriff des Nützlichen und Angenehmen allerdings nicht zusammenfalle.

Aristoteles widmet gleichfalls der Ethik ein ganzes Buch, die Nikomachische Ethik, woraus sich ergibt, daß auch er in seiner Lehre die praktische Lebensbetätigung als wichtigen Bestandteil der Philosophie anerkennt. Er sagt: das Ziel alles menschlichen Strebens ist die Glückseligkeit, zu der auch die Lust gehört. Aber nicht jede Lust an sich macht glücklich. Sie muß aus der Tätigkeit entspringen, die jedes Wesen von Natur, entsprechend seiner Organisation, ausübt. Nun ist aber zu unterscheiden zwischen sittlich guten und schlechten Handlungen. Um diese zu bestimmen, betrachte man das Tun eines vollkommenen und daher glücklichen Menschen. Ein solcher bringt die Eigenschaften zur Entfaltung, die den Menschen als Gattung vorzugsweise von allen anderen Lebewesen unterscheiden — die Vernunft —, die sich theoretisch und praktisch verwirklicht im Denken und Handeln. Vollkommene Glückseligkeit gibt nur ein beschauliches Leben, das in der Betätigung der theoretischen Vernunft besteht.

Nicht jeder kann ein Denker sein, aber jeder sollte ein Charakter sein, d. h. seinen Gefühlen und Neigungen gegenüber die Vernunft betätigen. Die praktische Tugend, auch ethische Tugend genannt, ist das vernünftige Maß, welches die für uns geltende Mitte einhält zwischen zwei Lastern, von denen das eine das Uebermaß, das andere den Mangel darstellt. (Sparsamkeit — die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung.) Die sittliche Tüchtigkeit, das Einhalten der Mitte, ist nicht bloß ein Vernunftgebot, sondern auch eine feste, durch Gewohnheit gewordene Willensrichtung.

Die Lehre der Stoiker und Epikureer ist der Hauptsache nach Weisheit in praktischem Interesse, Uebung der Tugend, die zur Glückseligkeit führt. Die Haupttugend der Stoiker ist die Apathie, Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, gegen Eitelkeit und Ehre der Welt, auch gegen das Mitleid. Die Leidenschaften nennen sie Krankheiten der Seele, die ausgerottet werden müssen. — Die Haupttugend der Epikureer ist die Ataraxie oder Schmerzlosigkeit, welche aber die Lust und den freudigen Lebensgenuß nicht ausschließt.

Mit dem Zerfall der alten Kulturländer und der Gründung des Christentums geriet die Philosophie in Abhängigkeit von der Kirche. Das Christentum mit seiner zuerst weltflüchtigen Religion schuf auch eine der Welt abgewandte Ethik, deren Prinzipien nicht im Menschen selbst lagen. Wenn auch das spätere Christentum in seiner Lehre mehr Rücksicht auf die Welt und ihre Dinge nehmen mußte, um Bestand zu haben, so blieben doch die Prinzipien seiner Ethik dieselben. Die Autorität der Kirche war so mächtig, daß die Philosophie nicht wagen konnte, sich als etwas Besonderes zu betrachten. Sie diente bloß dazu, die kirchliche Lehre vor dem Verstande zu rechtfertigen. Dazu kommt noch, daß der germanische Geist, der das Erbe der römisch-griechischen Kulturwelt übernehmen sollte, noch nicht so weit entwickelt war, daß er ein eignes philosophisches Denken hätte beginnen können. — Die christliche Theologie sieht in Gott den Urheber der Moralgesetze,

der sie kraft seiner Autorität den Menschen gibt und von ihnen strikte Befolgung verlangt, ohne besondere Angabe der Gründe, die vielleicht im Menschen selbst liegen. Bei vorurteilsfreier Betrachtung ist nicht ausgeschlossen, sondern eher anzunehmen, daß die religiösen Gebote dem menschlichen Wesen adäquat sind, und daß die Gründe für die Beobachtung und Befolgung der Gebote so sehr den natürlichen Anlagen des Menschen entsprechen, daß er auch von selbst dazu kommen würde. Wie dem aber auch sei: die Menschheit fühlte während des ganzen Mittelalters kaum ein Bedürfnis für das Aufsuchen dieser Gründe, es genügte ihr die göttliche Autorität.

Mit dem Wiederaufleben der klassischen Wissenschaften, dem Eintritt der Reformation und dem Beginn der Naturwissenchaften war der germanische Geist mündig geworden, und die Philosophie kam wieder zu ihrem Recht. Mit ihr die Ethik, die man bald auf eigenen Prinzipien aufzubauen sucht. Indem dies geschieht, betrachtet man diese Wissenschaft nicht mehr als eine heteronome, die ihren Inhalt von aussen empfangen hat. Notwendigerweise muß das zur Auseinandersetzung mit der Theologie führen. Die Philosophen suchen nun ihr System entweder mit der Lehre der Kirche in Einklang zu bringen, oder sie nehmen eine reinliche Scheidung zwischen beiden vor, oder stehen ihr feindlich gegenüber. Damit beginnt die neuere Philosophie, die hauptsächlich von England ausgegangen ist.

Ihr Begründer ist, wie man wohl mit Recht sagen kann, Francis Bacon (1561—1626) insofern, als er wenigstens die Methode der neuen Forschung klar vorgezeichnet hat. „Das Elend der Wissenschaften" — sagt er — „kommt daher, daß sie sich von ihrer Wurzel — der Natur und Erfahrung — losgerissen haben. Darum ist es notwendig, eine Reformation derselben, von den untersten Grundlagen anfangend, durchzuführen. Man muß neue Prinzipien der Wissenschaft

finden" [1]). Die subjektive Bedingung hierfür ist die Änderung der bisherigen scholastischen Methode in die Methode der Naturwissenschaft, der Induktion; die objektive Bedingung, die Zurückführung der Wissenschaften auf die Erfahrung und die Naturphilosophie [2]). Die Begründung der wissenschaftlichen Prinzipien überhaupt schließt auch die der ethischen Grundlagen ein, und hier beginnt Bacon mit der Beobachtung der menschlichen Seele. Verstand und Wille sind ursprünglich gleichzeitig und untrennbar miteinander verbunden. Ihnen entspricht die Wissenschaft der Logik und Ethik [3]). Erstere hat es mit dem Verstand und der Vernunft zu tun, letztere mit dem Willen, Streben und Begehren (Affekte). In beiden wirkt die Phantasie mit. Die Vernunft ist die oberste Richterin bei allen menschlichen Willenshandlungen. Letztere werden aber auch beeinflußt durch den Hinblick auf ein erstrebenswertes Gut [4]).

Die Menschen verhalten sich dabei verschieden. Vornehme edle Naturen werden von der Vernunft geleitet, das gemeine Volk wird es durch den Hinweis auf Lohn und Strafe [5]). Teilen wir daher die Ethik ein in zwei Hauptwissenschaften (Lehren); die erste handelt vom Vorbild oder Bild des Guten, die zweite von der Leitung und Kultur der Seele (georgica animi). Jene beschreibt die Natur des Guten, diese die Regeln, die Seele auf jenes vorzubereiten. Die Lehre von der Natur des Guten betrachtet entweder die Arten des Guten oder seine Abstufungen. Bei letzteren hat die christliche Religion die Lehre vom höchsten Gut vorweggenommen und überflüssig gemacht. Es besteht in der Hoffnung [6]).

[1]) Novum Organum Scientiarum. Lugd. Bat. 1650, IX, p. 29.
[2]) Org. LXX.
[3]) De Augmentis Scientiarum. Lugd. Bat. 1645, Lib. V, p. 347.
[4]) Augm. Lib. VII, 520. Voluntatem gubernat ratio, seducit honum apparens.
[5]) Augm. VII, 521. Distinguamus inter spiritus generosos et vulgus ignobile, quod illi rationum momentis, hi praemio et poena, ducantur.
[6]) Augm. VII. 524.

Ueber das einfache und das verglichene Gut (bonum simplex und comparativum) haben die heidnischen Schriftsteller genug geschrieben. Unter ersterem verstehen sie die Gestalten, Arten, Verwandschaften, Teile und Unterabteilungen, Ausübungen und Dispensationen der Tugend und Pflichten. Bei dem zweiten haben sie drei Ordnungen der Güter festgesetzt: 1. Vergleich des beschaulichen Lebens mit dem tätigen, 2. Unterschied der Tugend mit Widerstreben und der Tugend, die schon Sicherheit erlangt hat, 3. Konflikt und Kampf des Ehrbaren und Nützlichen in der Abschätzung der Tugend unter sich [1]). Bacon will nun die Quellen der Moral öffnen und reinigen und hofft so neue Kräfte für die Lehre vom Vorbild zu finden. Er führt aus: Jeder Mensch strebt nach einer doppelten Natur des Guten, der einen, die das Gute als etwas Ganzes in sich bietet, der andern, die es zum Teil eines größeren Ganzen macht. Und dies letztere ist das wichtigere und mächtigere, weil es zur Erhaltung einer vollkommenen Form dient. Das erste ist ein individuelles Gut, das andere ein der Allgemeinheit nützendes [2]). (Das Eisen wird durch eine besondere Sympathie zum Magneten gezogen. Wenn es aber etwas zu schwer wird, verläßt es jene Liebe und strebt wie ein guter Bürger und Vaterlandsfreund nach der Erde, d. h. nach der Gegend, wo die der Natur nach ihm verwandten Dinge sind. Gehen wir etwas weiter: Dichte und schwere Körper streben nach der Erde, der großen Ansammlung dichter Körper. Ehe jedoch die Natur der Dinge eine Zerreißung zugäbe oder einen leeren Raum, werden derartige Körper in die Höhe gezogen und von ihrer Pflicht gegen die Erde abgelenkt, um ihre Pflicht gegen die Welt

[1]) Augm. VII, 525.

[2]) Augm. VII. 527. Inditus est atque impressus unicuique rei appetitus, Alteram, qua res totum quiddam est in se ipsa, Alteram. qua est pars totius alicujus majoris. Atque posterior haec illa altera dignior est et potentior, cum tendat ad conservationem formae amplioris. Nominetur prima, bonum individuale, posterior bonum communionis.

zu erfüllen). So geschieht es fortwährend, daß zur Erhaltung einer mehr allgemeinen Form kleinere Bestrebungen in ihrem Werte herabgesetzt werden. Dieses Vorrecht des allgemeinen Gutes zeigt sich besonders beim Menschen, wenn er nicht entartet ist; — nach jenem bemerkenswerten Ausspruch des großen Pompejus, der, als in Rom eine Hungersnot ausgebrochen war, den Auftrag erhalten hatte, Lebensmittel herbeizuschaffen, und der den Bitten seiner Freunde, sich nicht dem stürmenden Meere anzuvertrauen, die Antwort entgegenhielt: „Es ist notwendig, daß ich gehe, nicht, daß ich lebe.“ — Hier zeigt sich die Liebe und Treue zum Vaterland stärker als die Liebe zum Leben [1]).

Noch nie aber hat es eine Philosophie, Sekte, Religion, ein Gesetz gegeben, die das allgemeine Gut mehr in den Vordergrund gestellt und das persönliche Gut herabgedrückt hätten, als die christliche Religion dies getan hat. Wir wissen, daß viele der ersten Glaubenszeugen lieber ihr Leben opferten, als daß sie ihren heidnischen Brüdern nicht das Heil verkündet hätten. Diese Voraussetzung — daß nämlich das allgemeine Gut das höhere ist — hat bedeutenden Streitigkeiten in der Moralphilosophie ein Ende gemacht. Erstens jener Frage, ob das beschauliche Leben dem tätigen vorzuziehen sei, worauf mit entschiedenem „nein“ geantwortet wird; denn alle Gründe, die für jenes beigebracht werden, gehen auf ein individuelles Gut, auf das Vergnügen des Individiums [2]). Sie endet auch den Streit zwischen den Schulen des Zenon und Sokrates, die das Glück in der Tugend suchten, den Cyrenaikern und Epikureern, die es im Vergnügen fanden und die Tugend nur als Magd betrachteten, und der andern epikuräischen Schule, die behauptete, das Glück sei nichts weiter als Ruhe und Heiterkeit der Seele, frei von Unruhen [3]).

Hieraus ergibt sich, daß ein Mensch, der sich der guten Absichten bewußt ist, wenn er auch des Erfolges entbehrt,

[1]) Augm. VII, 528. [2]) Augm. VII, 529. [3]) Augm. VII, 531.

eine wahrere, reinere, der Natur mehr entsprechende Freude genießt, als sie ihm zuteil werden könnte, wenn es sich darum handelte, seinen Genüssen zu fröhnen oder für beschauliche Ruhe zu sorgen. Wo es dem Menschen am Herzen liegt, seine Pflichten gegen die Gesellschaft zu erfüllen, wird er hauptsächlich jene Kraft (Valetudo) anstreben, die imstande ist, jede selbstsüchtige Regung zu unterdrücken; daher muß der Geist als wahrhaft gesund und kraftvoll zu betrachten sein, der die meisten und größten Versuchungen und Verwirrungen zu überwinden vermag [1]).

Das Streben nach einem Gut, das persönlichen Nutzen gewährt, besteht 1. in der Erhaltung und Befestigung, 2. in der Vermehrung und Fortpflanzung. Das letztere, das aktive Gut, erscheint mächtiger und würdiger, besonders wenn man bedenkt, daß die menschliche Natur sterblich und den Schicksalsschlägen ausgesetzt ist [2]). Das dem Individuum nützende aktive Gut ist von dem Allgemeingut zu unterscheiden, obwohl beide manchmal zusammenfallen; denn jenes aktive Gut bringt oft auch Werke der Wohltat hervor. Das passive Gut, das dem Individuum nützt, besteht darin, daß der Mensch sich erhalte und vervollkommne [3]). Das Allgemeingut bezieht sich auf die Gesellschaft und die Pflichten gegen sie. Letztere werden unterschieden in allgemeine und spezielle, sowie in gegenseitige Pflichten, ferner in Gesetze der Freundschaft, Dankbarkeit, Verpflichtung gegen die Familie, Nachbarschaft usw. [4]).

[1]) Augm. VII, 531. Quibus verbis aperte significat, mentem bonarum intentionum sibi consciam, utcunque successu careat, verius et purius et naturae magis consentaneum praebere gaudium quam universum illum apparatum, quo instrui possit homo, vel ut desideriis suis fruatur, vel ut animus conquiescat.

[2]) Augm. VII, 536.

[3]) Augm. VII, 538.

[4]) Augm. VII, 544. 545. Ista pars de officiis, etiam in duas portiones tribuitur, quarum altera tractat de officio hominis in communi: altera de officiis specialibus et respectivis. Etiam ad doctrinam de officiis respectivis pertinent officia mutua, inter maritum et uxorem parentes et liberos; similiter leges amicitiae et gratitudinis etc.

Es ist oft behauptet worden, im Interesse einer guten Sache unrecht tun zu dürfen, doch das ist nicht richtig. Mögen die Menschen das erstreben, was in der Gegenwart gut und recht ist, die Zukunft aber der göttlichen Vorsehung überlassen [1]).

Nun genügt es aber nicht, nur zu wissen, worin die Tugend besteht, sondern auch, wie man ihrer teilhaftig wird. Die Lehre von der Pflege der Seele (cultura animi) befaßt sich darum mit den Eigenschaften derselben, ihren Leidenschaften und den Heilmitteln für ihre Krankheiten [2]). Wie schon gesagt, sind die Leidenschaften als Krankheiten der Seele zu betrachten. Die menschliche Natur würde an sich ruhig und beständig sein, wenn nicht die Leidenschaften sie erregten. Aber wie vielfach Jäger die wilden Tiere durch ihresgleichen bändigen, so kann auch eine Leidenschaft durch die andere gedämpft werden. Davon macht der Staat Gebrauch durch Anwendung von Lohn und Strafe. Die hierdurch geweckten Leidenschaften der Furcht und Hoffnung sind imstande, andere schädliche Affekte zu zügeln und zu unterdrücken [3]). Zu den Heilmitteln der Seele, welche auf sie wirken, indem sie Willen und Streben erfüllen und eine Aenderung ihrer Sitten hervorzurufen vermögen, gehören besonders die Kraft und Energie der Gewohnheit, Übung, Haltung, Erziehung, Nachahmung, Lebensweise, Freundschaft, Lob und Tadel, Ruf, Gesetz usw. Damit haben sich die

[1]) Augm. VII, 553.

[2]) Augm. VII, 554.

[3]) Augm. VII, 561. Sequitur doctrina de affectibus et perturbationibus, qui loco morborum animi sunt, ut jam dictum est. Affirmari possit, naturam mentis humanae sanam sedatam fore et sibi constantem, si affectus, tanquam venti, non tumultuarentur, ac omnia miscerent. 563. Hoc plurimi est usus in moralibus et civilibus. Qualiter (inquam) affectus affectum in ordinem cogat et alterius auxilio, ad alterum subjugandum, uti liceat?

Philosophen bereits eingehend beschäftigt. Aristoteles sagt: In natürlichen Dingen vermag die Gewohnheit nichts. Wenn ein Stein tausendmal in die Höhe geworfen wird, erlangt er doch keine Neigung, von selbst in die Höhe zu steigen, und wenn man noch so oft hört und sieht, wird man doch nicht besser hören und sehen [1]). Wie einleuchtend diese Argumente aber auch sind, gibt es doch Fälle, wo die Natur eine gewisse Freiheit in der Bewegung duldet. Ein enger Handschuh dehnt sich, wenn man ihn öfter angezogen hat; eine Gerte wird, oft gekrümmt, eine zeitlang in diesem Zustand verharren; eine Stimme wird durch Uebung stärker und wohlklingender; Kälte und Hitze ertragen wir durch die Macht der Gewohnheit [2]). Es könnten mancherlei Regeln über einen klugen Gebrauch der Uebungen aufgestellt werden. So hüte man sich z. B. von Anfang an vor zu großen oder zu kleinen Aufgaben; die ersteren entmutigen entweder und drücken den Geist nieder oder führen zur Trägheit, die letzteren bringen uns in Verlust gegenüber dem allgemeinen Fortschritt. Ferner soll man sich mit allen Kräften auf das Gegenteil von dem werfen, wozu man am meisten neigt [3]). Dies stützt sich auf folgenden Grundsatz: Die menschliche Seele ist zu gewissen Zeiten in einem vollkommenen Zustande, zu andern in dem entgegengesetzten. Ihre Pflege wird nun darin bestehen, daß man die guten Zeiten hegt, die schlechten sozusagen ausstreicht. Die Fixierung der guten Zeiten geschieht auf zweierlei Weise: durch Gelöbnisse — oder wenigstens gute Vorsätze — und durch Beobachtung und Uebung, wodurch die Seele fortwährend in Pflicht und Gehorsam gehalten wird. Das Vergessen, das Ausstreichen

[1]) Augm. VII, 564.

[2]) Augm. VII, 565.

[3]) Augm. VII, 566. Plurima siquidem confici possint praecepta de prudenti institutione exercitationum. Primum erit, ut jam a principio caveamus a pensis, vel magis arduis, vel magis pusillis, quam res postulat.

der schlechten Zeiten kann auch auf doppelte Weise geschehen: durch eine Art Loskauf oder Aussöhnung mit der Vergangenheit oder durch einen neuen Lebensanfang [1]). Das letzte und wichtigste Mittel aber ist das, daß wir die Zwecke des Lebens und aller Handlungen uns recht und der Tugend gemäß vorstellen und danach handeln. Damit würde jener Zustand der Seele erreicht, den schon Aristoteles so gut beschreibt, wenn er sagt: Es ist naturgemäß, der Wildheit jene heroische oder göttliche Tugend entgegenzustellen, die über die Menschlichkeit hinausgeht. Und anderswo: denn wie die wilden Tiere keine Tugend haben und keine Laster, so auch keinen Gott [2]).

Bacon stellt Theologie und Philosophie als gleichwertig nebeneinander und läßt einer jeden die ihr zukommende Bedeutung. Er sagt: die Wissenschaft zerfällt in zwei Teile: Theologie und Philosophie [3]). Die Grundlagen der Ethik sind die gleichen wie die der Philosophie; denn Verstand und Wille sind gleichzeitig im Menschen [4]). Der Wille wird von der Vernunft geleitet und die Leidenschaften sind die Motive des Handelns, aber auch sie beugen sich bei den gutgearteten Menschen der Vernunft, oder die Tugend wird durch Gewohnheit zur andern Natur [5]). Als Prinzip gilt: Jeder normale

[1]) Augm. VII, 570. Nititur hoc autem fundamento: Quod omnium mortalium animi, certis temporibus, reperiantur in statu perfectiore, aliis, in statu magis depravato. Hujus igitur culturae intentio fuerit et institutum, ut bona illa tempora foveantur; Prava vero tanquam ex Kalendario deleantur.

[2]) Augm. VII, 571. Concludemus hanc partem de cultura Animi cum eo Remedio, quod omnium est maxime compendiosum et summarium. Hoc autem est, ut fines vitae actionumque deligamus et nobis ipsis proponamus rectos et virtuti congruos.

[3]) Augm. VII. 210. Partiemur Scientiam in Theologiam et Philosophiam.

[4]) Augm. V, 347. Illuminationis puritas et arbitrii libertas, simul inceperunt, simul corruerunt.

[5]) Augm. VII, 520. Voluntatem gubernat ratio.

Mensch wird das eigne Wohl dem der Gesamtheit nachsetzen. Damit stimmt das Christentum überein, wenn es die Liebe als des Gesetzes Erfüllung preist. Die wahre Religion und der echte christliche Glaube erfüllen das Herz mit jener Liebe, die das Band der Vollkommenheit heißt, wie sie alle Tugenden zugleich umfaßt [1]).

Die Theologie nennt Bacon inspiriert und heilig, nicht natürlich. Sie ist der Hafen und Sabbat aller menschlichen Betrachtung [2]), ihre Ziele sind die letzten und höchsten, ihre Spende das höchste Gut. Glaube ist mehr als Wissen; denn des menschlichen Geistes Wissen hat seinen Ursprung in den Sinnen, der Glaube macht die Seele von Gott abhängig [3]). Die Theologie muß aus dem Worte Gottes und den Offenbarungen schöpfen, nicht aus dem Lichte der Natur und den Geboten der Vernunft. — Die Offenbarung beschäftigt sich aber nicht allein mit den göttlichen Geheimnissen, sondern auch mit der Auslegung des Sittengesetzes. Ein großer Teil des moralischen Gesetzes ist erhabener, als daß das Licht der Natur zu ihm gelangen könnte, wenn auch die Menschen infolge desselben einige Begriffe von Tugend und Laster, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Gut und Böse erlangen können [4]). Daraus ergibt sich, daß auch in sittlicher

[1]) Augm. VII, 533. Conscientia bona juge est Convivium. Quibus verbis aperte significat (Consalvus), mentem bonarum intentionum sibi consciam, verius et purius praebere gaudium, quam universum illum apparatum, quo instrui possit homo, vel ut desideriis suis frua, rur, vel ut animo conquiescat.

[2]) Augm. III, 210.

[3]) Augm. IX, 732.

[4]) Augm. IX, 733. Concludamus igitur, Theologiam Sacram ex Verbo, et Oraculis Dei, non a lumine naturae, aut rationis dictamine, hauriri debere. Pertinet etiam ad interpretationem perfectiorem Legis Moralis (scil. Verbum Dei). 734. Nec illud dubitandum, magnam partem Legis Moralis sublimiorem esse, quam quo lumen naturae ascendere possit. Verum tamen, quod dicitur, habere homines, etiam ex lumine et lege naturae notiones nonullas virtutis, vitii, justitiae-injuriae, boni mali.

Beziehung die Theologie höher steht als die natürliche Ethik. Das Gewissen nennt Bacon einen Überrest der früheren Reinheit; es genügt jedoch nicht zur Vollkommenheit, da es hauptsächlich negativ der Tugend dient, indem es mehr von Lastern abhält, als über die Pflichten des Guten vollständig unterrichtet. Das schließt aber andrerseits den Vernunftgebrauch in göttlichen Dingen nicht aus [1]).

Bei der völligen Trennung des sittlichen Gebietes vom religiösen liegt für Bacon kein Grund vor, der Abwesenheit religiöser Überzeugungen schädliche Einflüsse in bezug auf Sittlichkeit und irdisches Wohlergehen zuzuschreiben. Er gibt auch dem Atheismus gesunde Vernunft, sittliche Gesetze, Streben nach gutem Ruf zu. (Es gab freigeistige Zeitalter — wie das römische unter Augustus —, welche glücklich und ruhig waren). Allein zur höchsten Vollendung der menschlichen Natur führt doch nur die Religion. Dem Menschen den Glauben an die Gottheit nehmen, heißt daher ihm die wahre, sittliche Größe rauben [2]).

Je höher aber die Religion steht, um so verderblicher wirken ihre Ausartungen: Aberglaube und Fanatismus. Sie untergraben alle Fundamente der Sittlichkeit und wirken verheerender und gefährlicher, als alle atheistischen Strömungen. Sehr fein hebt Bacon die Umkehrung aller natürlichen Verhältnisse da hervor, wo Aberglaube zur Herrschaft gelangt: Die Toren und Gedankenlosen führen das große Wort und reißen die Wissenden mit sich. Erkenntnis und Lehre müssen

[1]) Augm. IX, 735. Particeps est anima lucis nonullae, ad perfectionem intuendam et discernendam legis moralis; quae tamen lux non prorsus clara est, sed ejusmodi, ut potius vitia quadamtenus redarguat, quam de officiis informet.

[2]) Sermones Fideles. Lugd. Bat. 1644. Serm. LVII, 274. Religio vera et sancta Fides Christiana rem ipsam petit; imprimendo animis hominum Charitatem. 275 Si animus cujuspiam, fervore Charitatis verae, incendatur, ad majorem perfectionem evehetur, quam per universam Ethicam doctrinam.

sich nach den bestehenden Gebräuchen richten, statt daß jene die letzteren gestalteten![1]) —

Nach Hobbes (1588—1679) ist die menschliche Natur die Summe ihrer natürlichen Fähigkeiten und Kräfte, die — entsprechend den beiden Hauptteilen des Menschen — in zwei Arten eingeteilt werden: in Fähigkeiten des Körpers und Geistes[2]).

Die Kräfte des Geistes sind denkende, einbildende und begreifende, bewegende. Die denkende Kraft besteht darin, daß in unserm Geiste fortwährend gewisse Bilder und Vorstellungen von den Dingen ausser uns sind. Dieses Bildwerk diese Repräsentation von der Beschaffenheit der Dinge außer uns ist das, was wir Vorstellung nennen, Einbildung, Ideen, Begriffe oder Kenntnis von denselben, und die Kraft, die uns zu dieser Erkenntnis befähigt, ist die des Erkennnens und Begreifens[3]). Vorstellungen und Erscheinungen sind Bewegungen in irgend einer Substanz des Kopfes, welche hier nicht Halt machen, sondern, zum Herzen weitergehend, die Lebensbewegungen fördern oder hindern, indem sie Lust oder Schmerz erzeugen[4]). Durch diese Empfindungen werden wir zu dem hingezogen, was uns gefällt, und ferngehalten von dem uns Mißfallenden. Sie bekunden das Streben oder den innern Anfang animaler Bewegung, welcher im Begehren besteht, wenn der Gegenstand gefällt, in Abneigung und Furcht, wenn er mißfällt. Ersteres ist für jeden ein Gut,

---

[1]) Serm. XVII, 81. In omni superstitione sapientes stultis obse quuntur, atque argumenta Practicae succumbunt ordine perverso. Et quemadmodum cibi salubres corrumpuntur in vermiculos, ita ritus et formulae bonae corrumpuntur in observantias pusillas et superfluas.

[2]) Hobbes Works. London 1750. Human Nature Chap. I, 4 u. 5.

[3]) Hum. Nat. I. 7.

[4]) Hum. Nat. VII, 1.

letzteres ein Übel[1]). — Da das Begehren der Anfang animaler Bewegung in bezug auf etwas Gefallendes ist, so ist das Erreichen desselben ihr Ende, Ziel und Zweck. Gut und Ziel sind also nur verschiedene Namen für verschiedene Betrachtungsweisen desselben Gegenstandes[2]). Es gibt nähere und fernere Ziele; die nähern sind, verglichen mit den fernern, Mittel und Wege zu jenen. Ein letztes Ziel, als welches die alten Philosophen die Glückseligkeit betrachtet und die Mittel zu ihrer Erreichung besprochen haben, gibt es nicht in der Welt, auch keinen Weg dahin. Denn so lange wir leben, haben wir Wünsche, und jeder Wunsch setzt ein ferneres Ziel voraus. Und da alles Vergnügen Begehren ist und ein weiteres Ziel hat, so ist Zufriedenheit nur im Vorwärtsschreiten zu finden. Nicht im Erreichthaben besteht das Glück, sondern im Erreichenwollen[3])!

Vorstellungen verursachen Begehren und Furcht, und dies sind die ersten unmerklichen Anfänge unsrer Handlungen. Oft folgen diese gleich dem ersten Begehren, oft werden sie aber trotz Begehrens durch die Vorstellung eines möglicherweise aus ihnen erwachsenden Übels zurückgehalten[4]). Diese Empfindung ist die Furcht, das Schwanken zwischen Furcht und Begehren Überlegung, und das letzte

---

[1]) Hum. Nat. VII, 3. Every Man, for his own Part, calleth that which pleaseth, and is delightful to himself, Good and that Evil which displeaseth him.

[2]) Hum. Nat. VII, 4.

[3]) Hum. Nat. VII, 5. For an utmost End, in which the ancient Philosophers have placed Felicity, and disposed much concerning the Ways thereto, there is no such Thing in this World, nor Way to it, more than to Utopia: for while we live, we have Desires and Desire p. esupposeth a further End. 6. Seeing all Delight is Appetite and presupposeth a further End, there can be no Contentment but in proceeding. Felicity therefore consisteth not in having prospered but in prospering.

[4]) Hum. Nat. XII, 1. Conceptions cause Appetite and Fear, which are the first unperceived Beginnings of our Actions.

Begehren oder die letzte Furcht: Wille. Insofern der Wille, zu tun, Begehren ist, und der Wille, zu unterlassen, Furcht, ist die Ursache von Begehren und Furcht auch die Ursache unsers Willens[1]). Nutzen und Schaden, Lohn und Strafe, bestimmen Begehren und Furcht und sind also auch Ursachen unseres Willens[2]), denn aus Naturnotwendigkeit wünscht und begehrt der Mensch, was gut für ihn ist und scheut das Schädliche, am meisten den Tod, der ihn aller Macht beraubt. Darum ist es vernunftgemäß, daß der Mensch mit allen Kräften danach strebt, sich vor Schmerz und Tod zu bewahren. Es ist sein Recht oder seine Freiheit, die eigne natürliche Kraft und Geschicklichkeit zu gebrauchen, und ein Naturrecht; sein eignes Leben zu schützen mit aller ihm zur Verfügung stehenden Macht[3]). Und weil der Mensch ein Recht hat zu dem Ziel, und das Ziel nicht ohne Mittel erreicht werden kann, so ist es nicht gegen die Vernunft — und darum recht für jeden! —, alle Mittel zu gebrauchen und jede Handlung vorzunehmen, die zu seinem Schutze notwendig ist[4]). Jeder Mensch ist kraft dieses Naturrechts selbst Richter über die Notwendigkeit der Mittel und die Größe der Gefahr; denn ist es gegen die Vernunft, daß ich selbst richte über mein eignes Wohl und Wehe, dann müßte ein anderer dies Richteramt üben. Aber derselbe Grund, der ihn zum Richter

[1]) Hum. Nat. XII, 1.

[2]) Hum. Nat. XII, 6.

[3]) De Corpore Politico. Part I, Chap. I, 6. And forasmuch as Necessity of Nature maketh Men to will and desire Bonum sibi, that which is good for themselves, and to avoid that which is hurtfull; but most of all. the terrible Ennemy of Nature, Death from whom we expect the Loss of all Power; it is not against Reason that a Man doth all he can to preserve his own Body and Limbs both from Death and Pain. And that which is not against Reason, Men call Right; Liberty of using our own Power and Ability. It is therefore a Right of Nature, that every Man preserve his own Life and Limbs with all the Power he hath.

[4]) Cap. Pol. I, 7.

über mich macht, macht mich zum Richter über ihn. Ich bin demnach berechtigt, über die Nützlichkeit seines Richterspruches zu urteilen[1]) — Jedermann hat also von Natur ein Recht zu allen Dingen; denn die Natur gibt allen alles, insofern Recht und Nutzen dasselbe ist[2]). Das Naturrecht ist die Freiheit, die jeder hat, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln für sich und sein Wohl zu kämpfen, das Naturgesetz eine ihm von der Vernunft diktierte Vorschrift oder Regel, sich vor allem Schädlichen zu hüten. Es gibt hiernach also nichts, wovon der Mensch nicht zu seiner Selbstverteidigung Gebrauch machen dürfte: denn er hat ein Recht zu allen Dingen[3]). Bei den großen Gegensätzen in der menschlichen Natur würde aber dieser Zustand natürlicher Freiheit der Zustand des Krieges sein: ein beständiges Angreifen und Verteidigen, Mißtrauen und Überwachen[4]). Deshalb kann, so lange das natürliche Recht eines jeden auf alle Dinge währt, für niemand Sicherheit bestehen[5]). Somit

[1]) Corp. Pol. I, 8.

[2]) Corp. Pol. I, 9.

[3]) Leviathan 1651. Part I, Chap. XIV. The Right of Nature is the Liberty each Man hath to use his own Power, as he will himself for the Preservation of his own Nature; that is to say of his own Life. A Law of Nature is a Precept or general Rule, found out by Reason, by which a Man is forbidden to do that which is destructive of his Life or taketh away the Means of preserving the same and to omit that, by which he thinketh it may be best preserved.

[4]) Corp. Pol. I, 11.

[5]) Lev. Part I, Chap. XIV, And because the Condition of Man is a Condition of War of every one against every one, and there is nothing he can make use of that may be a Help to him, in preserving his Life against his Ennemies; it follows, that in such a Condition every Man has a Right to every Thing, even to one another's Body. And therefore, as long as this natural Right of every Man to every Thing endureth, there can be no Security to any Man of living out his Time which Nature ordinarely allows Men to live.

ist es eine ergänzende Vorschrift oder Regel der Vernunft: Jeder soll nach Frieden streben, wenn er Hoffnung hat, ihn zu erlangen, gelingt ihm dies nicht, so darf er alle Mittel und Vorteile des Krieges aufsuchen und anwenden. Der erste Teil dieser Regel ist das erste Grundgesetz der Natur: den Frieden zu suchen; der zweite enthält den Hauptinhalt des Naturrechts: mit allen möglichen Mitteln sich selbst zu verteidigen[1]). Daraus ergibt sich das zweite Gesetz: Der Mensch sei willig, soweit wie möglich sein Recht auf alle Dinge niederzulegen und mit so viel Freiheit gegen andre sich zu begnügen, als er sie andern gegen sich gestattet. Dieses Beiseitelegen des Rechts geschieht durch einfachen Verzicht oder Übertragung auf einen andern[2]).

Durch gegenseitige Übertragung von Rechten, durch Kontrakte, verpflichten wir uns gleichfalls, zur Erhaltung des allgemeinen Friedens beizutragen, allerdings unter Befolgung des dritten Gesetzes: daß die Menschen ihre geschlossenen Verträge halten[3]).

Das vierte Naturgesetz lautet: Wer eine Wohltat (aus reiner Güte) empfängt, soll sich dankbar er-

---

[1]) Lev. Part. I, Ch. XIV. And consequently it is a Precept or general Rule of Reason, That every Man ought to endeavour Peace, as far as he has Hope of attaining it and when he cannot obtain it, that he may seek and use all Helpes and Advantages of War.

[2]) Lev. Part. I, Ch. XIV. From the fundamental Law is derived the second Law: That a Man be willing, when others are so too, as farforth as for Peace and Defence of himself he shall think it necessary, to lay down this Right to all Things; and be contented with so much Liberty against other Men, as he would allow other Men against himself.

[3]) Lev. Part. I, Ch. XV. From that Law of Nature, by which we are obliged to transfer to another such Rights, as being retained, hinder the Peace of Mankind, there followeth a third; which is this: That Men perform their Covenants made.

weisen, damit der Spender keine Ursache hat, dieselbe zu bereuen. Niemand gibt, außer mit Absicht auf seinen eignen Vorteil, freiwillig. Also ist bei allen freiwilligen Handlungen der eigne Vorteil maßgebend. Sieht man sich in bezug auf diesen getäuscht, so unterbleiben eben fernerhin jene Hilfeleistungen, Wohlwollen, Vertrauen und gegenseitige Rücksichtnahme, und aus der Undankbarkeit erwüchse wieder die allgemeine Kriegslage. Hieraus folgert das fünfte Naturgesetz: Die Pflicht der Höflichkeit und Gefälligkeit. Jedermann habe das Bestreben, sich den übrigen anzupassen. Um das zu verstehen, muß man die Verschiedenheit der menschlichen Natur und ihrer Gefühlsanlage betrachten. Nehmen wir ein Beispiel: Es werden Steine zu einem Bau zusammengebracht. Finden sich darunter solche, die durch Rauheit und Unregelmäßigkeit mehr Raum beanspruchen, als sie auszufüllen vermögen, so werden sie als unbrauchbar beiseite geworfen. So sucht man auch einen Menschen aus der Gesellschaft zu entfernen, dessen unangenehme Eigenschaften störend von derselben empfunden werden, dem das Anpassungsvermögen fehlt.

Notwendigerweise muß sich hieran ein 6. und 7. Gesetz schließen: daß nämlich zur eignen Sicherheit der Mensch zum Verzeihen geneigt sein und vor der Leidenschaft der Rache sich hüten soll. Verzeihung ist Bewilligung des Friedens. Bei Bestrafung eines Unrechtes sollte nur die Absicht leiten, den Schuldigen dadurch zu bessern, um Sicherheit für die Zukunft zu erlangen. Weil alle Zeichen von Haß oder Verachtung zum Kampfe herausfordern, empfiehlt das 8. Naturgesetz, daß niemand durch Taten, Worte, Haltung oder Miene einem andern derartige Gefühle zeige[1]). Die Frage: Wer ist der bessere Mensch? hat da keinen Raum, wo es sich um die reine Natur handelt. (Die jetzt bestehende Ungleichheit ist durch das

---

[1]) Lev. Part. I, Ch. XV.

bürgerliche Gesetz eingeführt.) Darum lautet das 9. Naturgesetz: Ein jeder sehe den andern von Natur als seinesgleichen an: und das 10. fordert: Beim Eintritt in Friedensbedingungen verlange niemand, sich irgend ein Recht zu reservieren, von dem er nicht gerne sehen würde, daß ein andrer es für sich beanspruche.

Die weitern neun Naturgesetze befassen sich mit juristischen Fragen und richterlichen Entscheidungen und mögen hier nur kurz angeführt werden: 11. Naturgesetz: Ist jemand mit dem Amte eines Schiedrichters betraut, so teile er aus Billigkeit gleichmäßig zwischen beiden Parteien.

12. Dinge, die nicht geteilt werden können, sollen möglichst der Gemeinschaft überlassen werden, und zwar, wenn ihre Beschaffenheit es erlaubt, ohne Einschränkung, andernfalls entsprechend der Zahl derer, die ein Recht darauf haben.

13. Das ganze Recht, oder anders, der erste Besitz soll durch das Los entschieden werden (zu abwechselndem Gebrauch.

14. Beim Los gibt es zwei Arten: ein schiedsrichterliches und ein natürliches. Schiedsrichterlich ist jenes, worin die Mitbewerber übereinstimmen (Konkurrenten). Natürlich ist entweder Erstgeburt oder erste Besitzergreifung.

15. Jeder, der den Frieden vermittelt, soll als sicherer Leiter anerkannt werden.

16. Streitende Parteien sollen ihr Recht dem Schiedsrichter unterwerfen.

17. Niemand ist sein eigner Richter.

18. Niemand soll Richter sein, der von Natur aus Partei ist.

19. handelt von der Notwendigkeit der Zeugenschaft [1]).

Eine allgemeine Regel, an welcher das Naturgesetz geprüft werden kann, heißt: Was du nicht willst, das man

[1]) Lev. Part. I, Ch. XV.

dir tu, das füg' auch keinem andern zu[1]). Die Naturgesetze sind ewig und unveränderlich und leicht zu beachten. Weil darin nichts verlangt wird, als Streben, so erfüllt sie derjenige, der ihre Vollziehung anstrebt; und wer das Gesetz erfüllt, ist gerecht. Diese Wissenschaft ist die einzig wahre Moralphilosophie [2]).

Wenn man durch Worte etwas regeln will, so ist es erforderlich, daß solche Worte auch genügend bekannt werden, denn anders sind es keine Gesetze. Die Natur der Gesetze verlangt eine genügende, klare Veröffentlichung, so daß die Entschuldigung der Unwissenheit wegfällt. Das geschieht bei den Gesetzen der Menschen durch Proklamation. Aber auch Gott gab Gesetze, deren Kenntnis er uns auf dreifache Weise vermittelt: 1. durch die Gebote der natürlichen Vernunft, 2. durch Offenbarung, 3. durch die Stimme eines Menschen, wodurch er bei der Ausführung von Wundern deren Glaubwürdigkeit bei andern Menschen sichert. Daher gibt es ein dreifaches Wort Gottes: ein vernünftiges, ein sensibles und ein prophetisches, welchem ein dreifaches Hören entspricht: rechte Vernunft, übernatürlicher Sinn und Glaube. Was den übernatürlichen Sinn betrifft (Offenbarung oder Inspiration), so gibt es keine allgemeinen Gesetze, die auf solche Weise gegeben sind, da Gott in ihr nur zu einzelnen Menschen spricht. Bezüglich der beiden andern Arten des göttlichen Wortes kann von einem zweifachen Gottesreich gesprochen

[1]) Lev. Part. I, Ch. XV. The Laws of Nature have been contracted into one easy Sum, intelligible, even to the meanest Capacity and that is, Do not that to another, which thou wouldst not have done to thyself.

[2]) Lev. Part. I, Ch. XV. The Laws of Nature are immutable and eternal and are easy to be observed. For in that they require nothing but Endeavour, he that endeavoureth their Performance fulfilleth them; and he that fulfilleth the Law, is just. And the Science of them is the true and only Moral Philosophy.

werden: dem natürlichen und prophetischen; dem natürlichen, worin er so viele Menschen regiert als seine Vorsehung anerkennen, durch die natürlichen Gebote der rechten Vernunft; dem prophetischen, worin er sich ein Volk auserwählt hat — die Juden, — das er nicht allein durch die natürliche Vernunft regiert, sondern auch durch positive Gesetze, gegeben durch den Mund seiner Propheten.

Das Naturrecht, wodurch Gott über die Menschen regiert und jene bestraft, die seine Gesetze brechen, kann nicht daraus gefolgert werden, daß er sie geschaffen hat und für seine Wohltaten Gehorsam verlangt, sondern einzig aus seiner unwiderstehlichen Allmacht. Hätte es je irgend einen Menschen von solcher Macht gegeben, so wäre nicht einzusehen, weshalb er nicht kraft dieser sich und die Menschheit geleitet und verteidigt hätte nach eigenem Belieben. Dem Mächtigsten — also Gott — gehört die Macht. Daraus ergibt sich für ihn das Recht, die Schicksale der Menschen zu lenken nach seinem Willen. Obgleich Strafe nur der Sünde gebührt, so ist das Recht Gottes, zu betrüben, doch nicht immer abgeleitet aus der Menschen Sünde, vielmehr aus der göttlichen Macht[1]). (Hiob, der Blindgeborene und Christus.)

Bei der Einteilung der Gesetze in das göttliche, Natur- und bürgerliche Gesetz fallen die beiden ersten in eins. Das Gesetz der Natur, welches auch das der Moral ist, ist das Gesetz vom Urheber der Natur — und das Gesetz Gottes, durch Christus gelehrt, ist das Moralgesetz; denn die Summe des göttlichen Gesetzes ist: Du sollst lieben Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst. — Dasselbe ist der Inhalt des Naturgesetzes[2]).

---

[1]) Of Commonwealth Chap. XXXI.

[2]) Corp. Pol. X. As for the first Division of Law into Divine, Natural and Civil, the first two Branches are one and the same Law. For the Law of Nature, which is also the Moral Law, is the Law of the Author of Nature, God Allmighty; and the Law of God tought

Obgleich die christliche Lehre drei Teile hat; den moralischen, theologischen und kirchlichen, hat nur der erste Teil die Natur eines allgemeinen Gesetzes. Der letzte ist ein Zweig des bürgerlichen Gesetzes und der theologische Teil, der die Artikel über die Gottheit und das Reich Christi enthält, ist nicht überliefert in der Art von Gesetzen, sondern von Rat und Richtung, zur Verhütung von Strafen. Denn nicht Unglaube verdammt (obwohl Glaube errettet), sondern der Bruch des Gesetzes und der Gebote Gottes.

Im Naturzustande, wo jeder sein eigner Richter ist, war es notwendig, daß ein gemeinsames Maß aller Dinge entstand. Privates Urteil ist verschieden und kann zu Streitigkeiten führen. Dieses gemeinsame Maß, sagen manche, ist die rechte Vernunft (Überlegung) und damit könnte man übereinstimmen, wenn es etwas derartiges gäbe, das in der Natur der Sache begründet wäre. Aber gewöhnlich meint jeder sein eigenes Recht, das er rechte Vernunft nennt. Daher ist es ein berechtigtes Verfahren, einem oder mehreren Menschen die Befugnis zu erteilen, in vernunftgemäßer Weise Streitigkeiten zu richten und zu schlichten, und bestimmte Gesetze für alle Untertanen eines Staates zum Maßstabe ihrer Handlungen zu machen[1]).

Es ist natürlich unmöglich, hierbei alle vorkommenden Fälle von Streitigkeiten zu berücksichtigen, darum müssen die Gesetze von Zeit zu Zeit einer Revision unterzogen und er-

---

by our Saviour Christ is the Moral Law. For the Sum of God's Law is, Thou shalt love God above all, and thy Neighbour as thy self, and the same is the Sum of the Law of Nature.

[1]) Corp. Pol. X. But commonly they call for Right Reason to decide any Controversy, do mean their own. But this is certain, seeing Right Reason is not existent, the Reason of some Man or Men must supply the Place thereof; and that Man or Men is he or they, that have the sovereign Power, as hath already proved; and consequently the Civil Laws are to all Subjects the Measures of their Actions.

neuert werden. In Fällen, wo kein besonderes Gesetz vorhanden ist, tritt das Naturgesetz an seine Stelle[1]).

Die in den früheren Kapiteln erwähnten Gesetze heißen Naturgesetze, weil sie die Gebote der natürlichen Vernunft sind, und Moralgesetze, weil sie Sitten und Umgang der Menschen umfassen. Sie können auch göttliche Gebote genannt werden im Hinblick auf ihren Urheber (Gott) und sollten demgemäß mit dem Worte Gottes übereinstimmen oder wenigstens mit ihm nicht in Widerspruch stehen[2]).

John Locke (1632—1704) bringt die praktische Philosophie in engen Zusammenhang mit der theoretischen. Bei der letzteren geht er von der Frage aus: Gibt es angeborene Ideen, d. h. Grundbegriffe, welche die Seele bei ihrem ersten Sein empfängt und in die Welt mitbringt? Er ist der Ansicht, daß diese Behauptung falsch ist, wenn sich beweisen läßt, daß die Menschen nur durch den Gebrauch ihrer natürlichen Fähigkeiten zu all den Kenntnissen gelangen, die sie besitzen, ohne Hilfe irgend welcher angeborenen Eindrücke[3]). Außerdem müßten diese Ideen allen Menschen eigen sein, wenn sie angeboren wären; aber dies ist nicht der Fall: Kinder und Idioten haben sie nicht[4]). Auch kann man nicht sagen: die Menschen entdecken sie, wenn sie zum Vernunftgebrauch kommen; denn die Vernunft ist ja nichts anderes als die Fähigkeit, unbekannte Wahrheiten von Prinzipien oder Voraussetzungen abzuleiten, die allgemein bekannt sind[5]). Das kann man aber nicht als angeboren bezeichnen, zu dessen Entdeckung man der Vernunft bedarf, außer wenn man alle sichern Wahrheiten, die je die Vernunft uns lehrt, als angeborene ansieht[1]). Der Sachverhalt ist vielmehr folgender: Der Geist ist anfangs leer. Die Sinne lassen zuerst die Ideen entstehen; der Geist macht sich allmählich mit ihnen vertraut, sie werden dem Gedächtnis einverleibt und Namen werden ihnen gegeben. Durch Abstraktion entstehen die Begriffe; sie sind das Material, woran der Geist seine schließende Fähigkeit ausübt, die aber ebenfalls erworben, nicht angeboren ist[2]). Denn an den durch die Sinne erworbenen Ideen entdeckt der Geist, daß einige übereinstimmen, andere verschieden sind, und das geschieht lange bevor man den Gebrauch der Worte kennt oder zu dem kommt, was wir Vernunftgebrauch nennen. Ein Kind weiß sicher, ehe es sprechen kann, den Unterschied der Begriffe Süß und Bitter[3]).

Ist schon bei den spekulativen Prinzipien keine allgemeine Übereinstimmung unter den Menschen zu finden, so ist dies noch weniger bei den praktischen Prinzipien der Fall, Es wird sich schwerlich irgend eine moralische Regel anführen lassen, welche auf so allgemeine und schnelle Zustimmung Anspruch machen kann, als z. B. jene spekulative Regel: Was ist, das ist, oder: es ist unmöglich für ein und dasselbe Ding, zu sein und nicht zu sein. Die moralischen Regeln liegen nicht offen da wie natürliche Eigenschaften, die dem Geiste eingegraben sind; aber das tut ihrer

---

[1]) Corp. Pol. X.

[2]) Corp. Pol. V, 1.

[3]) An Essay concerning Human Understanding. London 1735. Volume I, Chap. II, § 1.

[4]) Hum. Und. I, Chap. I, § 3.

[5]) Hum. Und. I, Chap. I, § 6.

[1]) Hum. Und. I, Chap. I, § 9.

[2]) Hum. Und. I, Chap. II, § 15. The Senses at first let in particular Idea's, and furnish the yet empty Cabinet: And the Mind by degrees growing familiar with some of them, they are lodged in the Memory and Names got to them. Afterwards the Mind proceeding farther abstracts them, and by degrees learns the Use of general Names. In this manner the Mind comes to be furnished with Idea's and Language, the Materials about which to exercise its discursive Faculty. But though the having of general Ideas; and the Use of general Words and Reason usually grow together; yet, I see not, how this any way proves them Innate.

[3]) Hum. Und. I, Chap. II. § 15.

Wahrheit und Gewißheit keinen Abbruch [1]). Jedoch die Unwissenheit, in der manche über sie sind, und die Langsamkeit, mit der man ihnen zustimmt, sind deutliche Beweise dafür, daß sie nicht angeboren sind [2]). Scheinbar gibt es Ausnahmen. Gerechtigkeit, Halten von Verträgen ist z. B. etwas, worin die meisten Menschen übereinzustimmen scheinen, aber praktisch ziehen sie doch auch dieses Prinzip in Zweifel. Ihre Handlungen legen ihre Gedanken aus, und in Gedanken allein angeborene praktische Prinzipien festzusetzen ist unvernünftig [3]).

Die Natur gab dem Menschen die Sehnsucht nach Glück und die Abneigung gegen Unglück. Das sind in der Tat angeborene praktische Prinzipien, welche beständig auf unsere Handlungen einwirken und sie ohne Aufhören beeinflussen. Das läßt sich überall beobachten. Aber dies sind Neigungen des Strebens nach einem Gut und nicht Eindrücke der Wahrheit auf den Verstand. Es sind natürliche Tendenzen, dem menschlichen Geiste eingedrückt, die ihm die Dinge als angenehm und unangenehm erscheinen lassen, so daß er jene erstrebt, diese vermeidet [4]). Obgleich sie die beständigen Triebfedern und

[1]) Hum. Und. I, Chap. III, § 1. If those speculative Maxims have not an actual universal Assent from all Mankind, it is much more visible concerning Practical Principles, that they come to short of an Universal Reception And I think it will be hard to instance any one moral Rule which can pretend to so general and ready Assent as, What is, is; or to be so manifest a Truth as this, That it is impossible for the same Thing to be, and not to be. The moral Principles lie not open as natural Characters engraven on the Mind. But this is no Derogation to their Truth and Certainty.

[2]) Hum. Und. I, Chap. I, § 1. But the Ignorance, wherein many Men are to them, and the Slownses of Assent, wherewith others receive them, are manifest Proofs, that they are not Innate.

[3]) Hum. Und. I, Chap. III, § 2.

[4]) Hum. Und. I, Chap. III, § 3. Nature, I confess, has put into Man a Desire of Happiness, and an aversion to Misery. These

Beweggründe unserer Handlungen sind, beeinflussen sie doch nicht unsere Erkenntnis, sondern nur unser Wollen und Streben [1]). Ein anderer Grund, der uns zweifeln läßt an irgend welchen angeborenen Prinzipien ist der, daß keine moralische Regel angeführt werden kann, wofür der Mensch nicht mit Recht einen Grund sucht. Das wäre absurd, wenn sie angeboren und somit an sich klar wären; denn das muß man von jedem angeborenen Prinzip verlangen. Auch das große Moralprinzip: zu tun, was einer dem andern gestattet, wird mehr empfohlen als ausgeübt [2]). Die Frage ist nun: Wie kommt der Geist zu diesen Ideen? Antwort: Durch die Erfahrung. Unsere Beobachtung ist entweder auf die äußern Dinge gerichtet oder auf die innere Tätigkeit des Geistes. Die erste Quelle ist daher die Erregung der Sinne, die Empfindung (sensation); die zweite die Selbstwahrnehmung, das Denken (reflection) [3]).

are indeed Innate Practical Principles, which do continue constantly to operate and influence all our Actions without ceasing: These may be observed in all Persons and all Ages, but these are Inclinations of the Appetite to Good, not Impressions of Truth on the Understanding.

[1]) Hum. Und. I, Chap. III, § 3. We perceive them constantly operate in us on the Will and Appetite; which never cease to be the constant Springs and Motivs of all our Actions, to which we perpetually feel them strongly impelling us.

[2]) Hum. Und. I, Chap. III, § 4. Another Reason that makes me doubt of any Innate Practical Principles is, That I think, there cannot any one moral Rule be proposed, whereof a Man may not justly demand a Reason: Which would be perfectly absurd, if they were Innate or so much as Self-evident; which every Innate Principle must needs be.

[3]) Hum. Und. II, Chap. I, § 1. Every Man being conscious to himself, That he thinks, and that, which his Mind is apply'd about, whilst thinking, being the Ideas that are there 'tis past doubt, that Men have in their Minds several Ideas: It is in the first place then to be enquired, How he comes by them? § 2, Whence has it all the Material of Reason and Knowledge? To this I answer, by Experience. § 3. The great Source, of most the Ideas we have, depending

Diese Empfindungen treten sowohl im Körper als im Geist entweder allein oder von Schmerz und Lust begleitet auf. Wie andere einfache Ideen können auch sie nur durch die Erfahrung erkannt werden. Allein in Beziehung zu Lust und Schmerz sind sie ein Gut oder Übel. Gut ist das, was die Fähigkeit besitzt, uns ein Vergnügen zu bereiten, Schmerz zu vermindern, den Besitz irgend eines andern Gutes zu verschaffen oder zu bewahren, oder auch nur die Abwesenheit des Schmerzes[1]). Durch die Beobachtung des fortwährenden Ideenwechsels bei den Außendingen — wie nämlich eine Idee aufhört zu sein und eine andere zu existieren beginnt —, durch das Nachdenken, das dabei in uns selbst geschieht, veranlaßt sowohl durch die Eindrücke der Objekte auf unsere Sinne, als auch durch unsere eigne Wahlbestimmung, kommen wir zur Idee der Macht. Jedenfalls finden wir in uns ein Vermögen, Tätigkeiten des Geistes und Körpers zu beginnen, zu unterlassen, fortzuführen und zu beendigen. Diese Macht ist der Wille. Er führt zu den Ideen der Freiheit und Notwendigkeit[2]). Die Willensfreiheit besteht in der Wahl zweier möglicher Dinge.

---

wholly upon our Senses, I call Sensation. The second Source of Ideas, every Man has wholly in himself: And though it be not Sense, yet it is very like it, and might properly enough be called Internale Sense = Reflexion.

[1]) Hum. Und. II, Chap. XX, § 1. As in the Body, there is Sensation barely in its self, or accompanied with Pain or Pleasure. These, like other simple Ideas, cannot be described; the Way of knowing them is only by Experience. § 2. Things are Good or Evil, only in Reference to Pleasure and Pain. That we call a Good, which is apt to cause or increase Pleasure or diminish Pain in us; or else to procure, or preserve us the Possession of any other Good, or Absence of any Evil.

[2]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 5. This at last I think evident, That we find in ourselves a Power to begin or forbear, continue or end several Actions of our Minds and Motions of our Bodies. This Power is that we call Will.

Der Wille ist bestimmt durch den Geist. „Was bestimmt den Willen?“ heißt: Was veranlaßt den Geist in jedem einzelnen Augenblick seine leitende Macht zu zeigen?[1])

Das Motiv, in demselben Zustand oder derselben Tätigkeit zu verharren, ist einzig die gegenwärtige Befriedigung in demselben, das Motiv der Änderung Unlust (Unruhe)[2]). Unlust ist Unruhe des Geistes, hervorgerufen durch den Mangel eines erwünschten Gutes.

Jeder Schmerz des Körpers, jede Unruhe des Geistes ist Unlust; damit ist der Wunsch verbunden, von Schmerz und Unlust befreit zu sein. Beide sind kaum voneinander zu unterscheiden. Niemand fühlt einen Schmerz, ohne den Wunsch, von ihm erlöst zu sein. Doch ist der Mangel eines Gutes nicht immer ein Schmerz, sondern nur dann, wenn er mit dem Wunsche nach seinem Besitz verbunden ist. Man kann eines abwesenden Gutes auch ohne schmerzliche Empfindungen gedenken[3]). Unlust ist entweder negativ, wie die Schmerzlosigkeit für jemand, der Schmerz leidet, oder positiv, wie die Freude an der Lust für den, der sie entbehrt[4]).

Ein Mensch, vollständig zufrieden mit seinem Zustand, also ohne Unlust, hat auch den Wunsch und Willen, darin zu verharren. Darum hat Gott, unserer Konstitution folgend

---

[1]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 15.

[2]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 29. The Motive for continuing in the same State or Action, is only the present Satisfaction in it, The Motive of Change, is always some Uneaseness.

[3]) Hum. Und. II. Chap. XXI, § 31. This Uneaseness we may call, as it is Desire, which is an Uneaseness of the Mind for Want of some absent Good. All Pain of the Body, and Disquiet of the Mind is Uneaseness: And with this is always joined Desire, equal to the Pain or Uneaseness felt; and is scarce distinguishable from it. No Body is feeling Pain, that he wishes not to be eased of. The Absence of Good it not always Pain, but may be considered without Desire. But so much as there is any where of Desire, so much there is of Uneaseness.

[4]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 33.

und wissend, was den Willen bestimmt, dem Menschen die Unlust des Hungers und Durstes und andere natürliche Wünsche gegeben, die den Willen erregen und bestimmen zur Erhaltung und Fortpflanzung[1]).

Der Mensch ist gleichzeitig immer nur zu einer Willensbestimmung fähig, und diese geht darauf aus, die Unlust zu beseitigen, unter der er gerade leidet, und die ihn das Gefühl des Glücklichseins, das erstrebte Ziel all seines Tuns, entbehren läßt. Schmerz und Unruhe sind mit dem Glück nicht verträglich. Ein wenig Schmerz genügt schon, jedes Vergnügen zu stören. Deshalb wird die Befreiung vom Schmerz immer der Wunsch sein, der einen bestimmenden Einfluß auf jede Handlung ausübt[2]).

Ein anderer Grund, warum Unlust den Willen bestimmt, ist der, daß sie allein da ist. Abwesendes kann keine Wirkung ausüben. Es kann allerdings ein abwesendes Gut dem Geiste nahegebracht, ihm gegenwärtig sein, die Vorstellung desselben mag in der Tat im Geiste sein, aber durch nichts vermag man eine Unlust zu beseitigen, ehe der Wunsch dazu erregt wird, und die damit verbundene Unruhe ist es, die den Willen bestimmt[3]).

Da wir in dieser Welt vielerlei Unlust zu tragen haben, aber immer nur einer Willensbestimmung fähig sind, so muß diese durch eine Art von Unlust erzeugt werden, und zwar durch die stärkste[4]). Aber auch die größte Unruhe bestimmt nicht immer den Willen; denn der Geist hat meist, wie die Erfahrung zeigt, eine Macht, die Ausführung und Befriedigung seiner Wünsche aufzuschieben; er hat die Freiheit,

[1]) Hum. Und. II, Chap. XXI. § 34. When a Man is perfectly content with the State he is in, which is, when he is perfectly without any Uneaseness, what Industry, what Action, what Will is there left, but to continue in it?

[2]) Hum. Und. II, Chap. XXI, 36.

[3]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 37.

[4]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 40.

ihre Objekte zu betrachten, zu prüfen und gegeneinander abzuwägen[1]). Darin liegt die Freiheit des Menschen, und wenn er davon keinen rechten Gebrauch macht, so entstehen Mißgriffe, Irrtümer und Fehler im Laufe seines Lebens und im Streben nach Glück, weil er seine Entschlüsse zu sehr übereilt, zu schnell handelt, ohne die nötige Prüfung. Das Vermögen des menschlichen Geistes, die Ausübung dieses oder jenes Wunsches aufzuschieben, scheint die Quelle aller Freiheit zu sein[2]); denn dadurch hat man Gelegenheit zu prüfen, zu untersuchen über Gut und Übel und damit hat man in Verfolgung seines Zieles seine Pflicht getan. Der Mensch ist in seinem Willen durch sein eignes Urteil und seine eigenen Gedanken bestimmt. Wäre das Losreißen von der Vernunft Freiheit, wahre Freiheit, dann wären Wahnsinnige und Narren die einzig Freien. Das Böse ist also die Folge einer unüberlegten, zu eiligen Wahl. Das Naturgesetz kann deshalb nicht umgestoßen werden. Um die verschiedenen und entgegengesetzten Wege zu erklären, welche die Menschen im Streben nach einem gemeinsamen Ziel, dem Glück, einschlagen, muß man die Ursache der den Willen bestimmenden wechselnden Unruhen zu ergründen suchen[3]). Wäre jede Handlung in sich abgeschlossen und ohne Folgen, würden wir auch zweifellos in der Wahl eines Gutes nicht irren. Da aber alle freiwilligen Handlungen nicht

[1]) Ib. § 47. I have said, that the greatest and most pressing (Uneaseness) should determine the Will to the next Action; and so it does for the most part, but not always. For the Mind having in most Cases, as is evident in Experience, a Power to suspend the Execution and Satisfaction of any of its Desires, and so all, one after another is at Liberty to consider the Objects of them; examine them on all Sides and weigh them with others.

[2]) Ib. § 47.

[3]) Ib. § 56. By a too hasty Choice of his own making, he has imposed on himself wrong Measures of Good and Evil. The eternal Law of Nature of Things must not be altered to comply with this ill-ordered Choice.

immer das Glück mit sich führen, das von ihnen abhängen soll, so sehen unsere Wünsche über die gegenwärtigen Freuden hinaus und verweisen den Geist auf ein noch fernes Gut. Wenn wir nun ein gegenwärtiges Glück mit einem zukünftigen vergleichen, fällen wir gewöhnlich ein falsches Urteil, weil nähere Objekte uns größer erscheinen als fernere[1]). Der Grund hierfür liegt in der Enge unseres Geistes. Ein gegenwärtiges Vergnügen füllt meistens die kleine Seele so ganz, daß kaum ein Gedanke an abwesende Dinge möglich ist. Ebenso ist es mit dem Schmerz. Daher die Klage: Was kann unerträglicher sein, als mein Leid?[2]) — Bezüglich der guten und schlechten Folgen einer Handlung urteilen wir verkehrt, indem wir dieselben entweder zu gering einschätzen oder aber hoffen, sie möchten — obschon sie uns bekannt sind — nicht sicher eintreffen oder anders ausfallen. Weitere Ursachen eines falschen Urteils sind Unwissenheit und Unaufmerksamkeit[3]).

Unser Wollen und Handeln wird also, wie gesagt, durch unsere eignen Gedanken und unser eignes Urteil bestimmt. Ebenso wird es aber auch beeinflußt durch die göttlichen, bürgerlichen und die Gesetze der öffentlichen Meinung, und zwar, wie die Erfahrung lehrt, durch letztere am stärksten[4]). Das göttliche Gesetz ist uns mitgeteilt durch das Licht der

[1]) Ib. § 59. § 63.

[2]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 64. The cause of our judging amiss seems me to be the weak and narrow Constitution of our Mind. The present Pleasure, if it be not very languid, fills our narrow Souls, and so takes up the whole Mind, that it scarce leaves any Thought of Things absent; a little of Pain extinguishes all our Pleasures.

[3]) Ib. § 66. As to Things good and bad in their Consequences we judge amiss several Ways. 1. When we judge, that so much Evil does not really depend on them, as in Truth there does. 2. When we judge, that though the Consequence be of that Moment, yet it is not of that certainly, but that it may otherwise fall out.

[4]) Hum. Und. II, Chap. XXI, § 47. I. Chap. XXVIII § 7.

Natur und die Stimme der Offenbarung. Gott hat das Recht, ein solches Gesetz zu geben, denn wir sind seine Geschöpfe, die er durch Weisheit und Güte zu ihrem Besten leiten will, durch seine Macht dazu zwingen kann[1]). Das bürgerliche Gesetz ist vom Gemeinwohl diktiert und beschäftigt sich mit Fragen, die auf dieses sich beziehen[2]). Das Gesetz der öffentlichen Meinung kennzeichnet diejenigen Handlungen als tugend- oder lasterhaft, die ihrer eignen Natur nach recht oder unrecht sind. In richtiger Anwendung fällt es mit dem göttlichen Gesetz zusammen[3]). Wenn es auch vorkommt, daß das, was der eine lobt, vom andern getadelt wird, so zeigt sich in der Hauptsache doch stets Übereinstimmung in dieser Beziehung, denn es ist natürlich, Gutes zu loben und Schlechtes zu tadeln. Kein Wunder also, daß Achtung und Mißachtung, Tugend und Laster in großem Maße der unveränderlichen Regel von Recht und Unrecht entsprechen, die das göttliche Gesetz aufgestellt hat[4]).

Shaftesbury (1671—1713) geht in seiner Ethik aus von den Begriffen Gut und Böse. Jedes Geschöpf hat nach ihm sein eigentümliches Gut, nach welchem es trachtet aus Antrieb der Natur, wegen der Vorteile, die es ihm gewährt. Deshalb muß es auch einen gewissen Endzweck haben, auf den in seiner Einrichtung alles natürlicherweise sich bezieht. Gibt es nun etwas in den Begierden, Leidenschaften, Neigungen, das diesem Endzweck entgegen ist, so muß es als böse für das Geschöpf betrachtet werden, und wer danach

[1]) Hum. Und. I, Chap. XXVIII, § 8.

[2]) Hum. Und. I, Chap. XXVIII, § 9.

[3]) Ib. § 10. The Law of Opinion or Reputation. Virtue and Vice are Names pretended and supposed every where to stand for Actions in their one Nature right or wrong: And as far as they really are applied, they so far are co-incident with the Divine Law.

[4]) Ib. § 11.

handelt, ist böse in bezug auf sich selbst, möglicherweise auch auf die Gattung. Ist jemand dagegen gut gegen sich und andere, so wird dies in beiden Fällen vorteilhaft sein. Deshalb stimmen Tugend und Nutzen überein [1]). Was überhaupt nicht aus Neigung geschieht, ist weder gut noch schlecht. Nur durch die innere Neigung wird ein Wesen für gut oder böse, natürlich oder unnatürlich gehalten. Gut ist der, welcher durch natürliche Sinnesart oder den Trieb seiner Neigungen unmittelbar — und nicht nebensächlich oder zufällig — zu dem Guten hingezogen wird [2]).

Hierzu angehalten wird der Mensch durch Lohn und Strafe, gutes Beispiel und Religion. Am meisten aber wirkt das lebhafte Gefühl einer großmütigen und sittlichen Neigung und die Erkenntnis ihrer Kraft und Stärke, die aber nur durch den Glauben an Gott recht begründet werden kann. Alles, was wir denken und tun, geschieht infolge einer gewissen Neigung und Leidenschaft, aus Furcht, Liebe, oder Haß [3]). Diese Neigungen sind 1. natürliche, die das allgemeine Gut zum Zweck haben, 2. auf uns selbst sich beziehende, die also nur das eigene Beste im Auge haben, und 3. unnatürliche, die weder der Allgemeinheit noch dem einzelnen nützen [4]). Letztere sind durchaus verwerflich. Die

[1]) An Inquiry Concerning Virtue, or Merit. Printed 1714. Part II, Sect. I, 15.

[2]) Inqu. Part. II, Sect. II,, 23. A good Creature is such a one as by the natural Temper or Bent of his Affections is carry'd immediately, and not accidentally to Good.

[3]) Inqu. Book II, Part I, Sect. III, 86. What soever therefore is done or acted by any Animal as such is done only thro some Affection or Passion, as of Fear, Love, or Hartred moving him. 76. The Perfection and Hight of Virtue must be owing to the Belief of a God.

[4]) Inqu. Book II, Part I, Sect. III, 86. The Affections or Passions which must govern the Animal are either, 1) The natural Affections, which lead to the Good of The Publick, 2) Or the Self-Affections which lead only to the Good of the Private. 3) Or such are neither of these; nor tending either to any Good of the Publick or Private.

beiden ersten können, je nach dem Grade ihrer Stärke, tugend- und lasterhaft sein. Zu starkes Mitleid z. B., das seinen eignen Endzweck stört, indem es den nötigen Beistand hindert, oder übergroße Elternliebe können natürliche gute Neigungen in schädliche verwandeln. Andrerseits können auch die egoistischen Neigungen zu schwach sein [1]). Wenn jemand auf sich selbst gar keinen Wert legt, sich blindlings jeder Gefahr aussetzt oder ein Gefühl nicht in dem Grade besitzt, als erforderlich zur Selbsthilfe, Erhaltung und zum Schutze, so muß dies in Erwägung des Zweckes der Natur als fehlerhaft bezeichnet werden [2]).

Das Glück, wonach wir alle streben, besteht nun in den Freuden, die wir genießen, wenn wir diesen angeborenen Neigungen in richtigem Maße folgen. Es ist zu unterscheiden zwischen leiblichen und geistigen, materiellen und idealen Freuden. Letztere finden sich entweder in den natürlichen Neigungen selbst, in unmittelbarer Ausführung derselben, oder sie rühren von ihnen her und sind ihre Wirkung [3]). Die natürlichen Neigungen sind daher die einzigen Mittel, die uns eine gewisse Glückseligkeit verschaffen können; daß sie an sich die höchsten Freuden sind, braucht wohl keinem bewiesen zu werden, der sie kennt (Liebe, Dankbarkeit, Güte, Großmut, Mitleid, Freundschaft usw.) [4]).

[1]) Inqu. Part I, Sect. III, 87. The latter sort of these Affections are wholly vitious. The two former may be vitious or virtuous, according to their degree.

[2]) Inqu. Part I, Sect. III, 89. For if a Creature be self-neglectful, and insensible of Danger; or if he want such a degree of Passion in any kind, as is useful to preserve, sustain, or defend himself; this must certainly be esteemed vitious, in regard of the Design and End of Nature.

[3]) Inqu. Part II, Sect. I, 99. To have the natural Affections is to have the chief Means and Power of Self-Enjoyment.

[4]) Inqu. Part II, Sect. I, 101. To explain „How much the natural Affections are the highest Pleasures" There should methinks be little need of proving this to any-one of Human Kind, who has ever known

Die Beziehungen auf einen gemeinsamen Genuß, die fast all unsern Freuden eigen sind, sowie ihre Abhängigkeit von einer wahren oder eingebildeten Gesellschaft sind Bestätigungen dieser Wahrheit. Mehr noch zeigt sich dieser Vorzug in der wirklichen Gewalt und Herrschaft, welche diese Art von Neigungen (altruistische) über alle andern hat[1]). Es gehört z. B. hierzu das Vergnügen an wissenschaftlicher Arbeit, das sich nicht auf den Vorteil des einzelnen bezieht, sondern auf etwas außer ihm, nicht ihm gehörendem. Der Grund ist die Liebe zur Wahrheit, zur Proportion, Ordnung und Symmetrie, die sich in den Dingen offenbart[2]). Doch kommen all diese Freuden dem erhebenden Gefühle nicht gleich, das uns bewegt bei Betrachtung einer schönen, edelsten Motiven entsprungenen Tat[3]). Das Glück, das in dieser guten Neigung sich gründet, besteht weiter in ihren Wirkungen, indem man 1. an dem Glück anderer durch eine Art reflektierten Gefühls teilnimmt, und 2. in dem angenehmen Bewußtsein des verdienten Beifalls und Wohlgefallens anderer[4]). Das Vergnügen der Sympathie ist ja ein so allgemeines, daß es kaum ein Gefallen oder Mißfallen,

---

the Condition of the Mind under a lively Affection of Love, Gratitude, Bounty, Generosity, Pity, Succour or whatever else is of a social or friendly sort.

[1]) Inqu. Part II, Sect. I, 102. The reference of almost our Pleasures to mutual Converse, and the dependence they have on Society either present or imagined; all they are sufficient Proofs in our behalf.

[2]) Inqu. Part II, Sect. I, 104. The original Satisfaction can be no other than what results from the Love and Truth, Proportion, Order and Symmetry in the Things without.

[3]) Inqu. Part II, Sect. I, 105. But this speculative Pleasure must yet be far surpassed by virtuous motion and the Exercise of Benignity and Goodness.

[4]) Inqu. Part. II, Sect. I, 107. The Effects of Love or kind Affection are, „An Enjoyment of Good by Communication, a receiving it, as it were, by Reflection, or by way of Participation in the Good of others“ And „A pleasing Consciousness of the actual Love merited Esteem or Approbation of others“.

Angenehmes oder Unangenehmes gibt, woran es nicht teil hat. Und außerdem ist für jeden Menschen das gute Ansehen, das er bei andern genießt, etwas sehr Wünschenswertes, das ihn mit Behagen und Zufriedenheit erfüllt[1]). Selbst wenn es auf Einbildung beruht, bemühen wir uns, es für Wahrheit zu halten und schmeicheln uns mit der Vorstellung eines gewissen Verdienstes. Auf diese Hoffnung und Erwartung beziehen sich die meisten unserer Handlungen. Den Ursachen entsprechen die Wirkungen. Ist die natürliche Neigung vollkommen, so ist es auch die von ihr abhängige Zufriedenheit und Glückseligkeit[2]).

Was den Menschen weiter veranlaßt, tugendhaft zu leben, ist das Gewissen. Durch verschiedene Stufen der Überlegung gelangt er zu den Fähigkeiten, die Vernunft und Verstand heißen und deren Gebrauch ihn lehrt, sein Inneres zu betrachten, seine Neigungen, seinen Willen, kurz alles, was zu seinem Charakter, Wandel uud Betragen in seiner unmittelbaren Umgebung sowohl als auch in der Gesellschaft im allgemeinen gehört[3]). Er wird genötigt, sich gleichsam einer Musterung seiner eigenen Ziele und Handlungen zu unterwerfen, nachzudenken über ungerechtes Verfahren und sich unwürdiger Handlungen zu schämen. Niemand kann vorsätzlich Böses tun ohne das Bewußtsein, dafür Strafe zu verdienen. Und insofern kann man sagen, daß alle denkenden Geschöpfe ein Gewissen haben; denn sie glauben an eine Vergeltung des Guten und Bösen, haben eine Empfindung des Häßlichen und Scham und Reue über schlechte Handlungen[4]). Es wird sich schwerlich jemand finden, dem das

---

[1]) Inqu. Part. II, Sect. I, 108. So insinuating are these Pleasures of Sympathy, and so widely diffused thro our whole Lives, that there is hardly such a thing as Satisfaction or Contentment, of which they make not an essential part.

[2]) Inqu. Part. II, Sect. I, 108. 109.

[3]) Inqu. Part. II, Sect. I, 118.

[4]) Inqu. Part. II, Sect. I, 119. 120 It has been already said, that no Creature can maliciously and intentionally do ill, without being

Bewußtsein einer schlechten Tat keinerlei unangenehme Gefühle verursachen sollte, der also völlig gleichgültig gegen jedes sittliche Gefühl wäre. Einem derartig veranlagten Menschen würde zweifellos auch jedes Verständnis für gesellige und geistige Freuden fehlen. Der Mangel des Gewissens wäre das größte Unglück des Lebens[1]). Wir sehen also, wie sehr unser Glück von den natürlichen guten Neigungen abhängt; denn wenn die Glückseligkeit hauptsächlich in geistigen Freuden besteht und diese auf natürliche Neigungen sich begründen, so muß ihr Besitz das vornehmste Mittel zur Zufriedenheit sein[2]).

Die egoistischen Neigungen sind nötig zur Erhaltung des Lebens. Sie bedürfen daher auch einer gewissen Stärke. Wie der Körper ohne Bewegung, ohne Tätigkeit matt und elend wird und schließlich zugrunde geht, so leidet auch die Seele, wenn die ihr eigentümlichen natürlichen Übungen fehlen[3]). Unnatürlich dagegen ist die Lust an fremdem Leid, an Mord und Zerstörung, Schadenfreude, Bosheit, Neid, Haß u. a.[4]).

Außer den natürlichen Neigungen betrachtet Shaftesbury als weitere Grundlage seines ethischen Systems den „moralischen Sinn", der sich teils als Sinn für Recht und Unrecht, teils als Gewissen äußert, teils eine Analogie des ästhetischen Gefühls in der Kunst ist. Letzteres besonders ist charakteristisch für sein System und bedingt ein näheres Eingehen, da es nicht ohne weiteres selbstverständlich ist.

---

sensible, at the same time, that he deserves ill. And in this respect, every sensible Creature may be said to have Conscience.

[1]) Inqu. Book II, Part. II, Sect. I, 121.

[2]) Inqu. Part. II, Sect. I, 126. From all this we may easily conclude, how much our Happiness depends on natural and good Affection.

[3]) Inqu. Book II, Part II, Sect. I, 130.

[4]) Ib. Sect. III, 163.

Wie die Schönheit eines äußern Objekts in einem gewissen Verhältnis der Teile besteht oder in einer gewissen Harmonie des Kolorits, so besteht die Schönheit eines tugendhaften Charakters in einem bestimmten Verhältnis der Affekte oder in der harmonischen Mischung der verschiedenen Triebfedern der Handlung, in dem Maße, wie sie dazu beitragen, die großen Zwecke unsers Lebens zu fördern. Somit steht die Moral in einer gewissen Beziehung zur Kunst. Wir können diese Beziehung, die sich wie ein roter Faden durch Shaftesbury's gesamte ethische Werke zieht, als die der Analogie bezeichnen[1]). Die Moral ist ebenso wie die Kunst eine Sache des Geschmacks. Die Fähigkeit, eine gerechte Handlung zu billigen, eine ungerechte zu mißbilligen, ist ein Gefühl, das sehr frühe sich entwickelt und nur durch entgegengesetzte Affekte, die häufig in gezwungener Weise zur Anwendung kommen, gestört werden kann. Gleichwie ein Kunstkenner bei Betrachtung eines Gemäldes, einer Figur sofort deren Vorzüge bemerkt, so ist auch ein Mensch mit ausgebildetem moralischen Sinn bei Beobachtung einer Handlung, Eigenschaft, eines Charakters sofort im stande, sie als lobens- oder als tadelnswert zu unterscheiden, als moralisch oder unmoralisch, recht oder unrecht. Obwohl dieser moralische Sinn durch Kultur gekräftigt und verfeinert wird und andrerseits durch schlechte Gewohnheit und Zügellosigkeit verloren gehen kann, hat er doch seine Wurzeln in der Anlage des menschlichen Geistes. Es gibt „einen natürlichen Sinn für Recht und Unrecht"[2]). Vor allem der Künstler sieht in den menschlichen Handlungen das Schöne, Harmonische; er ist ein feiner Kenner innerer seelischer Regungen, die sein Genie in künstlerischer Gestaltung auch auf andere wirken lässt. Doch nicht allein der Künstler, jeder Mensch ist bis zu einem gewissen Grade ein Kunstkenner, denn es gibt kaum einen, der

---

[1]) Fowler: Shaftesbury and Hutcheson. London 1882. S. 67.

[2]) Inqu. Book I, Part II, Sect. III, p. 31. Thus, and no otherwise, he is capable of having a Sense of Right or Wrong.

nicht für irgend eine Art von Schönheit empfänglich wäre und so wird das Anständige und Ehrbare stets seinen Weg erzwingen. Wer sein Schönheitsideal nicht in höheren Dingen erblickt, sieht es in geringeren[1]).

Dieses ästhetische Gefühl (Geschmack) ist ausschlaggebend im Leben. Kein anderes Prinzip hat einen solchen Einfluß wie dieses.

Die Menschen mögen durch ihren Verstand eine klare Vorstellung haben von dem, was Recht und Unrecht ist, sie mögen die religiöse Überzeugung besitzen, was Verbrechen oder Sünde ist, daß dies vor Gott, jenes vor Menschen strafbar ist — dies alles wird sie vom Unrechttun nicht abhalten. Das einzige, was sie in ihren Handlungen bestimmt, ist der Geschmack, und wenn dieser auf das gerichtet ist, was der Vorstellung entgegensteht, wenn die Phantasie rege und das Begehren auf Dinge niederer Art gerichtet ist, so wird der so geartete Mensch unfehlbar den letztern Weg einschlagen. Selbst das Gewissen wird da eine schlechte Figur machen, wo der Geschmack verkehrt ist[2]).

Man kann aber durch den Geschmack an äußerer Symmetrie und Ordnung allein unmöglich weiter kommen, wenn man nicht einsieht, daß der proportionale und regelmäßige Zustand der Dinge auch der natürliche und wahrhaft günstige an jedem Gegenstand ist: Häßlichkeit ist gleichbedeutend mit Unbequemlichkeit und Krankheit, Schönheit mit Annehmlichkeit und Gesundheit. So sind Schönheit und Wahrheit aufs engste verbunden mit den Begriffen von Nutzen und Bequemlichkeit. Natürliche Gesundheit ist das richtige Verhältnis, die Wahrheit und der regelmässige Lauf der Dinge in jeder körperlichen Beschaffenheit. Es ist seine

[1]) Inqu. Book II, Part II, Sect. I, 104.

[2]) Miscellaneous Reflections 1714. S. 177. We see, after all, that 'tis not merely what me call Principle, but a Taste, which governs Men. Even Conscience, I fear, will make but a slight Figure, where this Taste is set amiss.

innere Schönheit. Wenn aber die Harmonie und das rechte Maß des Pulses, des zirkulierenden Blutes und Atmens gestört und in Unordnung gebracht wird, dann beginnt Entstellung und damit das Verderben. Ebenso ist es mit dem Geiste. Es gibt auch hier Schönheit und Häßlichkeit in moralischer Beziehung, und auch hier kann man finden, daß das Schöne auch harmonisch, proportional ist. Was aber harmonisch und proportional ist, ist auch wahr und was wahr und schön zugleich, ist in der Folge auch angenehm und gut[1]). Jeder kann diese Schönheit und Harmonie finden und muß von selbst darauf kommen, wenn er etwas philosophisch veranlagt ist und vom Äußern auf das Innere schließt. Wer die äußere Schönheit bewundert, muß von da aus auf die innere kommen, die doch das Wesentliche eines Dinges oder Menschen ist[3]). Die Norm der Schönheit und der damit verbundene Charakter der moralischen Wahrheit scheint so fest begründet und soweit durch die intelligente Welt zerstreut, daß es keinen Genius, Geist, kein denkendes Prinzip gibt, das sich dessen nicht bewußt ist[2]). Wenn jemand trotzdem gegen diese herrschende Norm und den Maßstab des Verstandes handelt, indem er einer Leidenschaft nachgibt, so kann das nur geschehen aus Schwachheit des Gedankens oder Urteils, oder infolge einer mangelhaften Anwendung dieser als richtig anerkannten Regel der Ehrbarkeit und Wertschätzung[3]).

Freilich gehört zum richtigen Handeln nach Shaftesbury auch ein hohes Maß geistiger und ästhetischer Bildung. Er macht auch sonst einen Unterschied zwischen höheren und niederen Naturen; dies zeigt sich in seiner Einteilung

[1]) Misc. S. 180—182.

[2]) Misc. S. 184, 185. Who can admire the outward Beautys, and not recur instantly to the inward, which are the most real and essential?.

[3]) Misc. S. 303.

der Schönheit in drei Stufen, wovon die Moral die höchste bildet [1]).

Wir sehen also, daß die Idee der moralischen Schönheit, die griechische Auffassung von Harmonie und Proportion in Charakter und Handlung die leitende in Shaftesbury's Werken ist.

Güte, Schönheit und Wahrheit betrachtet er in der Tat als eins. Schönheit und Moral werden aufgefaßt als anhängende Eigentümlichkeiten, des einen von äußeren Objekten, des andern von Handlungen und Charakteren. Schönheit ist eine Eigenschaft der Dinge, Moralität eine Eigenschaft der Charaktere, Anlagen und Handlungen [2]).

Wenn Shaftesbury über Kunstfragen diskutiert, befaßt er sich nicht mit einer Analyse des künstlerischen Urteils, sondern gibt sich zufrieden mit dem Appell an den Geschmack, der freilich kultiviert werden muß. Ähnlich wird in moralischen Dingen der ganze Nachdruck auf gute Neigungen und den moralischen Sinn gelegt, während sehr wenig von der kontrollierenden Macht der Vernunft über die Leidenschaft gesagt wird. Sein System läßt manche wichtigen Fragen unbeantwortet und manche Schwierigkeit ungelöst So sagt er z. B. nichts von Handlungen selbst, sondern bloß von Anlagen und Charakter. Da aber der Charakter die Art. des Handelns bestimmt, so werden wir, wenn wir den Maßstab eines guten und schlechten Charakters ermittelt haben, auch wissen, was der Maßstab einer gerechten oder ungerechten Handlung ist. Nun ist ein Charakter oder eine Handlung gut, wenn sie sich dem „moralischen Sinn" empfiehlt. Da aber dieser erst anerzogen werden muß, so muß es außerhalb des moralischen Sinnes noch eine andere Betrachtungsweise der Dinge und Handlungen geben, wodurch

[1]) Moralists Part III, Sect. II, 406.
[2]) Inqu. Book I, Part II, Sect. III.

die Erziehung geleitet wird. Die Regel und das Prinzip, wonach dies geschieht, muß sich, wenn es nicht von einem eigenmächtigen Willen diktiert ist — eine Alternative, die Shaftesbury sehr nachdrücklich verworfen haben würde — auf eine Eigenschaft der Charaktere und Handlungen selbst gründen. Eine solche Eigenschaft erkennt auch Shaftesbury selbst an und diese bildet zugleich den Prüfstein, an dem sie beurteilt werden und eine Regel, durch deren Anwendung das Organ des Urteils selbst, der „moralische Sinn" geübt und vervollkommnet werden kann [1]). Diese Eigenschaft ist die Tendenz eines Charakters, einer Anlage, eines Gefühls, das allgemeine Gut zu fördern [2]). Praktisch jedoch ist diese Idee bei Shaftesbury nirgends angewendet. Nach allgemeiner Ansicht dürfte die Mitwirkung der Vernunft bei moralischer Tätigkeit doch in ihrer vollen Tragweite zu wenig berücksichtigt sein. Von Aristoteles und Platon an war allerdings die gemeinsame Idee der Moralisten die, daß die ersten Antriebe des Handelns vom Gefühl herrühren, daß aber der Mensch niemals allein nach dem Gefühl handelt, sondern dies beständig der Reflexion unterwirft, d. h. betrachtet, welches die Folgen sein werden, wenn er dem Gefühle nachgibt. Die Aufgabe der Vernunft ist eine helfende gegenüber der der Gefühle. Das Ziel ist stets eingegeben durch den Wunsch, während die Vernunft die Mittel zu dessen Ausführung bietet. Die meisten Ziele sind Mittel zur Erreichung anderer, und alle Ziele können als Mittel zur Erlangung eines Hauptzieles betrachtet werden [3]). Wenn auch sehr wenige Stellen in Shaftesburys Schriften auf dieses Verhältnis direkten Bezug haben, so lassen doch andere

[1]) Fowler, S. 70.
[2]) Inqu. Book II, Part I, Sect. III, 98. To have the natural, kindly or generous Affections strong and powerful towards the Good of Publick, is to have the chief Means and Power of Self-Enjoyment.
[3]) Fowler. S. 79.

wenigstens den Schluß zu, daß der Einfluß der Vernunfttätigkeit hierbei ein größerer ist, als es im allgemeinen nach seiner Theorie den Anschein hat, denn die Entscheidungen des moralischen Sinnes werden stets als unmittelbar betrachtet, so daß die Vernunfttätigkeit fast ausgeschaltet erscheint.

Was nun die Verpflichtung der Moral betrifft, d. h. die Betrachtung dessen, was die Menschen veranlaßt, recht zu handeln oder sie vom Unrechttun abschreckt, so ist Shaftesbury's Anschauung vollständig klar; sie besteht hauptsächlich in der Billigung oder Mißbilligung des moralischen Sinnes. „Für eine vernünftige Kreatur muß es sehr beschwerlich und schmerzlich sein, den Gedanken an ungerechte Handlungen im Geiste zu haben, von denen sie weiß, daß sie von Natur verächtlich sind und Böses bewirken [1]) (Gewissensbisse). Zu dieser Verpflichtung trägt die Liebe und Verehrung eines gütigen Gottes bei, dessen Vorbild dazu dient, die Neigung zur Tugend entstehen und anwachsen zu lassen, und dessen Gegenwart uns von strafbaren Handlungen abhält. Der moralische Sinn und die Liebe und Verehrung Gottes sind nach Shaftesbury allein die eigentlichen Verpflichtungen zu einem rechten Leben [2]).

Nach Locke sind es Furcht vor zukünftiger Strafe und Hoffnung auf zukünftige Belohnung — dieselben Beweggründe also, die den Menschen zur Beobachtung der bürgerlichen Gesetze veranlassen. Diese mögen auch in der Tat wirksam sein und vom Unrechttun abhalten, aber sie appellieren doch nur an die Privatinteressen des einzelnen. Trotzdem dürfen sie vom Gesetzgeber und Moralisten nicht außer Acht gelassen werden. Auch Shaftesbury berücksichtigt sie als Triebfeder für das gewöhnliche Volk. Aber da sie sich nicht an die moralische Natur des Menschen wenden, kann eine richtige Lebensführung, die durch solche Mittel herbeigeführt wird, nicht wohl tugendhaft genannt werden. „Weder die Furcht vor zukünftiger Strafe noch die Hoffnung auf zukünftige Belohnung kann von der Art der guten Neigung sein, wie es die Ursachen und Quellen aller wahrhaft guten Handlungen sind, noch auch kann diese Furcht und Hoffnung in Wirklichkeit mit Tugend und Güte bestehen“ [1]).

Wenn auch Shaftesbury's Ansicht in diesem Punkte ein starkes Wahrheitsmoment enthält, so ist doch die Lehre von der Verpflichtung durch Lohn und Strafe nicht gänzlich von der Hand zu weisen. Sagt doch mit Recht schon Paulus: „Das Gesetz ist unser Zuchtmeister auf Christum.“ Die Hoffnung auf Belohnung, die Furcht vor Strafe sind in manchen Fällen die einzigen Motive, die zuerst wirksam sind, aber sie gewöhnen oft im Laufe der Zeit an das Rechthandeln! Auf der höchsten Stufe der sittlichen Entwicklung werden die reinen und edlen Motive vorherrschen, während sie auf der niedern meist schlummern. Es gibt aber außerdem eine große Zwischenstufe von Menschen, deren moralische Natur eine stufenweise Erhebung zuläßt und bei denen die Disziplin ihrer Kindheitserziehung allmählich der freien und freudigen Selbstunterwerfung Platz macht. Tugend ist zunächst eine harte Regel und Gott ein strenger Meister, aber mit der Entwicklung der Vernunft und der Gewohnheit des Gehorsams offenbart sich die Wahrheit in all ihrer Schönheit und Einfachheit und die Liebe wird des Gesetzes Erfüllung [2]).

Im Zusammenhang mit der ästhetischen Auffassung und

---

[1]) Inqu. Book I, Part II, Sect. I, S. 119. To a rational Creature it must be horridly offensive and grievous, to have the Reflexion in his Mind of any unjust Action or Behaviour, which he knows to be naturally odious and ill-deserving.

[2]) Inqu. Book I, Part III, Sect. III, 76. The Perfection and Height of Virtue must be owing to the Belief of a God.

[1]) Inqu. Book I, Part III, Sect. III, 66. A. Person loving Life for Life's sake, and Virtue not at all, may by the Promise of Hope of Life, and Fear of Death, be induced to practise Virtue, and even endeavour to be truly virtuous. Yet neither is this very Endeavour to be esteemed a Virtue.

[2]) Fowler, S. 86.

Betrachtung der Moral steht auch Shaftesbury's Betonung des Enthusiasmus, seine Begeisterung für alles Schöne und Edle, wodurch die Menschen veranlaßt werden, tugendhaft und gut zu sein. So sagt er einmal: In den Verhältnissen, Proportionen, der Harmonie und Schönheit jeder Art gibt es etwas, das von Natur aus das Herz ergreift und die Phantasie erhebt zu einer Vorstellung von etwas Majestätischem und Göttlichem. Was auch das Ding an sich sein mag, wir werden unwiderstehlich durch den Gedanken daran fortgerissen. Es begeistert uns außergewöhnlich und erhebt uns über uns selbst. Ohne diese Vorstellung oder diesen Begriff wäre die Welt nur ein toller Zufall und das Leben ein trauriger Zeitvertreib [1]).

Der Enthusiasmus ist die natürlichste Leidenschaft und sein Objekt stets das Beste in der Welt. Shaftesbury betrachtet auch die Tugend als einen edlen Enthusiasmus. Er ist der Ansicht, daß gewisse moralische Erscheinungen so auffallend sind und von so zwingender Kraft über die Naturen, daß, wenn sie sich selbst präsentieren, sie alle entgegenstehenden Meinungen und Begriffe überwinden, alle entgegengesetzten Leidenschaften, Empfindungen und körperliche Affektionen. Davon scheint die Tugend die bedeutendste zu sein [2]). Der erhebende Teil der Liebe rührt daher, jener Teil der reinen Freundschaft ist sie selbst. Wer sein Leben seinem Fürsten und Lande zum Opfer bringt, wer für ein geliebtes Wesen alles opfert, wer aus religiöser Überzeugung zum Märtyrer wird — jeder steht unter dem Banne dieser Leidenschaft und wird von ihr geleitet. Das Entzücken über ein schönes Gedicht, eine erhebende Rede, die Begeisterung für

[1]) Misc. Chaps I 20 Every-one is a Virtuoso, of a higher or lawer degree: Every-one pursues a Grace, and courts a Venus of one kind or another.

[2]) Inqu. Book II, Part II, Sect. I, S. 183. Thus the Charm of kind Affection is superiour to all other Pleasure: since it has the power of drawing from every other Appetite or Inclination.

Musik, Gemälde, Skulpturen — alles ist Enthusiasmus [1]). Liegt es nun nicht nahe, ihn von diesen sekundären, geringern Gegenständen auf die primären und umfassenderen Objekte des Sittlichen zu übertragen? [2]).

Shaftesbury begründet die Ethik vollständig auf natürlichen Neigungen. Daraus ergibt sich von selbst ihre Trennung von der Religion, die ihre Gebote von aussen empfängt. Eine falsche Religion und Aberglaube können sogar auf die natürliche Entwicklung einen schlechten Einfluß ausüben. Rechte Religion wird allerdings auch die rechten Vorstellungen und die gesunde Beurteilung von Gut und Böse, Recht und Unrecht, stärken und zur Tugend führen, selbst bei der Annahme, daß die Tugend nicht der wahre Nutzen sei, wenn eine höhere Macht sich der menschlichen Angelegenheiten annimmt und alles zum Guten und Rechten leitet [3]). Diesen Einfluß behält die Religion auch dann, wenn man von der unmittelbaren Betätigung der Vorsehung in den Begebenheiten des gegenwärtigen Daseins absieht, aber an einen Gott glaubt, der in einem zukünftigen Leben über Gut und Böse richtet [4]). — Schließlich ist Shaftesbury der Ansicht, daß Gott in seiner Weisheit die menschliche Natur mit allem ausgerüstet hat, was einem jeden zum besten dienen muß, und daß ferner das Handeln im Interesse des Allgemeinwohls das eigne Wohl mit umschließt [5]).

[1]) Moralists Part III, Sect. II, S. 400.

[2]) Moralists S. 401. Is it so preposterous to bring that Enthusiasm hither, and transfer it from those secondary and scanty Objects, to this Original and Comprehensive One?

[3]) Inqu. Book I, Part III, Sect. II, 51. Nothing can more highly contribute to the fixing of right Apprehensions and a sound Judgment or Sense of Right and Wrong, than to believe a God.

[4]) Inqu Book I, Part III, Sect. III, 60.

[5]) Inqu. Book II, Part II, Conclusion 175. It will appear „That every Thing which is an Improvement of Virtue, or an Establishment of right Affection and Integrity, is an Advancement of Interest, and leads to the greatest and most solid Happiness and Enjoyment".

Hutcheson 1694—1747. Nach seiner „Philosophiae moralis Institutio Compendiaria“ lassen sich seine ethischen Grundanschauungen, von Einzelheiten abgesehen, folgendermaßen zusammenstellen: Die Sinne sind teils äußere, teils innere[1]). Die äußern hängen von körperlichen Organen ab und sind so beschaffen, daß durch irgend eine Bewegung oder Änderung im Körper, sei es durch äußere oder innere Veranlassung, Wahrnehmungen entstehen. Diese sind angenehm oder wenigstens nicht unangenehm, wenn sie durch nützliche oder unschädliche Einwirkungen erzeugt werden, unangenehm oder schmerzerregend, wenn schädliche Einflüsse sie bewirken. Durch diese Sinne erhalten wir die erste Erkenntnis des Guten und Schlechten. Die Objekte, welche durch ihre Eindrücke angenehme Wahrnehmungen wecken, sind gute, die entgegengesetzten schlechte. Mit Glückseligkeit würde man also einen Zustand bezeichnen können, worin den Menschen nur Empfindungen angenehmster Art beschäftigen, das Gegenteil ist Unglück[2]).

Von den äußern Sinnen abhängig sind auch die Wahrnehmungen, die uns die Vorstellung der uns umgebenden Dinge und ihrer Verhältnisse vermitteln: Größe, Gestalt, Lage, Bewegung, Ruhe; ferner körperliche Lust- und Schmerzgefühle[3]).

Die innern Sinne sind jene Seelenkräfte, mit deren Hilfe der Mensch all das wahrnimmt, was in ihm geschieht und was er bei sich überlegt: tätige und leidende Zustände, Urteile, Willensregungen, Handelsentschlüsse, Sehnsucht, Freude, Schmerz. Diese Kräfte heißen inneres Bewußtsein oder

[1]) Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, Libris III, Glasguae 1745, Lib. I, Cap. I, 2 u. 3.

[2]) Inst. Cap. I, 3. Sensibus his primam bonorum malorumque notitiam adipiscimur. Quae res sensibus externis objectae gratas excitant perceptiones sunt bonae, quae molestae malae. Beatitudo vulgo dicitur is status ubi rerum motum gratum excitantium suppetit copia, dolore omni graviori amoto. Miseria, ubi irruunt dolores crebri.

[3]) Inst. Lib. I, Cap. I, 3.

Reflexion[1]). Die innern und äußern Sinne geben dem Menschen alle Vorstellungen bezw. den Stoff, mit dem sich das dem Menschen eigentümliche Vermögen der Vernunft befaßt. Mittels des Verstandes lernt er nicht allein die Dinge selbst erkennen, sondern auch ihre Beziehungen zueinander. Er versteht Ursachen und Folgen derselben, sieht ihre Ähnlichkeiten, schließt von gegenwärtigen Verhältnissen auf die kommenden, überblickt so den Zusammenhang des ganzen Lebens und kann die nötigen Vorbereitungen treffen, sich dieses zweckmäßig und würdig einzurichten[2]). Die Vernunft weist ihn auf einen Weltschöpfer, der alles aufs beste eingerichtet hat, der ihm selbst die hervorragende Gabe der Vernunft verlieh mit den übrigen Kräften des Körpers und Geistes, so daß er die göttliche Weisheit erfassen und verstehen kann[3]).

Sobald der Geist infolge einer angenehmen oder unangenehmen Empfindung irgend eine Kenntnis des Guten oder Schlechten erlangt hat, entstehen von selbst gewisse Regungen, von aller Sinneswahrnehmung verschieden — das Streben oder der Wunsch nach dem Angenehmen, Guten, die Abneigung oder das Zurückschrecken vor dem Unangenehmen, Bösen. Denn bei jedem vernünftigen Menschen zeigt sich eine angeborene Neigung, oder ein tiefeingewurzelter Trieb, all das zu erstreben, was zu einem glücklichen Leben zu dienen scheint, das Gegenteil aber zu vermeiden. Wenn vielleicht auch nur wenige ernstlich geprüft haben, was ihnen die Gewähr eines glücklichen Lebens gibt, so erstreben sie doch unbewußt alles, was irgendwie dazu beizutragen pflegt[4]).

[1]) Inst. Cap. I, 4.

[2]) Inst. Cap. I, 4. Hi sensus externi et interni omnem suppeditant idearum suppelectilem, aut materiam, in qua exercetur homini propria rationis vis.

[3]) Inst. Cap. I, 4.

[4]) Inst. Lib. I, Cap. I, 5. Ubi primum, ex sensu qualicunque grato aut molesto, boni aut mali cujusvis notitiam adepta est mens,

Außer Neigung und Abneigung gibt es noch zwei der Seele eigentümliche Regungen: Freude und Schmerz; jedoch sind dies mehr seelische Zustände und feinere Empfindungen, als Triebfedern des Handelns.

Es lassen sich also gewissermaßen vier Arten seelischer Wahrnehmungen unterscheiden, die alle sich auf den Willen oder das vernünftige Streben beziehen. Der Wunsch, Angenehmes zu erreichen, erzeugt Sehnsucht, Unangenehmem auszuweichen, Vorsicht und Abneigung, wo das Gute erlangt und das Böse verdrängt ist, herrscht Freude; wo das Übel lastet und das Gute schwand: Trauer, Schmerz[1]). Außer diesen primitivsten seelischen Regungen gibt es noch stärkere, die den Menschen nach dem Gesetz seiner Natur oft gewaltsam zwingen, etwas zu tun oder zu lassen, wovon er nicht weiß, ob es ihm zum Glück oder Unglück dient. Jeder kennt sie, der an sich oder andern die leidenschaftlichen Empfindungen und Begierden erfahren hat, die Ehrgeiz, Zorn, Haß, Neid, Liebe, Freude, Furcht usw. wachzurufen vermögen[2]). Wie nun aber jeder Mensch den Wunsch hegt, sein eignes Leben glücklich zu gestalten, so wirke er auch für das Wohl anderer[3]).

---

sua sponte subnascuntur motus quidam, ab omni sensuum perceptione diversi, boni nempe appetitio, seu desiderium, et mali fuga et aversio.

[1]) Inst. Cap. I, 5. Praeter hoc desiderium et fugam proprios voluntatis tranquillae motus, recensentur alii duo, gaudium et tristitia. Sunt vero hi novi potius mentis status aut sensus subtiliores, quam impulsiones ad agendum.

[2]) Inst. Cap. I, 6. Ab his animi placidi motibus purioribus diversi plane sunt motus quidam vehementiores et turbidi, quibus, secundum naturae suae legem, saepe agitatur mens atque bruto quodam impetu fertur ad quaedam agenda, sequenda aut fugienda, quamvis nondum secum statuerat, ea ad vitam facere vel beatam vel miseram.

[3]) Inst. Lib. I, Cap. I, 7. Quemadmodum vero praeter passiones eas insita est homini tranquilla propensio ad vitam beatissimam appetendam, similem inveniet animi propensionem ad communem omnium, prosperitatem et felicitatem expetendam.

Durch die reflektierten Gefühle entstehen neue Arten von Begriffen. Die äußern Sinnesorgane hat zwar der Mensch mit vielen andern Lebewesen gemein, doch erfahren sie bei ihm eine wunderbar feine, oft künstlerisch gesteigerte Empfindungsfähigkeit (ästhetische Gefühle). Er sieht die Schönheit körperlicher Formen, ihre Anmut und Symmetrie; er hört den klangvollen Zusammenhang, die Harmonie der Töne; er bewundert Dichtungen, Gemälde, Skulpturen und vermag sich an ihrer Schönheit zu begeistern, und in der Wissenschaft erwächst dem Forschenden eines der vornehmsten, edelsten aller ästhetischen Vergnügen[1]). — Was durch diese Tätigkeit der Sinne empfohlen wird, ist alles um seiner selbst willen, daher freiwillig zu erstreben; denn nach göttlichem Plane sind zur größern Annehmlichkeit des Lebens diese Sinne und Bestrebungen so gebildet worden, daß fast alles sich uns sofort empfiehlt, was auch reiflicher Überlegung nützlich erschienen wäre[2]).

Neben diesen ästhetischen Gefühlen stehen andere, noch feinere und auch noch höher zu bewertende, z. B. jene angeborenen Triebe des Mitleids und der Mitfreude, ohne die sich kaum jemand vollkommen glücklich fühlen kann; denn es gibt kein Vergnügen, das nicht durch die Teilnahme anderer erhöht werden, kaum einen Schmerz, der nicht durch sie Linderung erfahren könnte[3]).

---

[1]) Inst. Cap. I, 8. Visu et auditu cum caeteris animalibus communi utuntur homines: apud hos vero aurium et oculorum est admirabile quoddam et artificiosum judicium, quo multo cernunt subtilius; in formis corporeis pulchritudinem; venustatem, partium convenientiam; in sonis gratum concentum et harmoniam; in artibus, in pictis, fictis, coelatis, in ipso motu et actione, imitationem. In ingenuis hisce voluptatibus numeranda est ea humanissima, quae ex veri cognitione exsurgit; quaeque pro ipsarum rerum dignitate, cognitionisque evidentia, laetior est et jucundior.

[2]) Inst. Cap. I, 8.

[3]) Inst. Lib. I, Cap. I, 9. Sunt et subtiliores alii sensus et utiliores; qualis est ea sympathia, sive sensus communis, cujus vi

Gefühle erzeugen Handlungen, und zum Handeln ist der Mensch geboren. Das beweisen nicht nur all seine Kräfte und Triebe, sondern auch sein Sehnen nach Arbeit zeigt es. Der Geist strebt immer nach Beschäftigung, stete Ruhe wäre ihm unerträglich. Begleitet und gelenkt wird aber jede Handlung durch ein gewisses Gefühl (Gewissen), das sie billigt oder tadelt und das — ähnlich dem tierischen Instinkt — denjenigen Gebrauch der natürlichen Kräfte empfiehlt, der sowohl dem Einzelwesen als der Gattung am meisten nützt[1]). Bei allen Plänen, Reden, Handlungen sehen wir infolge dieses angeborenen göttlichen Sinnes das Gute und Schöne und vermögen eine vernünftige Lebensweise als richtig anzuerkennen. Bei Ausübung natürlicher Pflichten und in Erinnerung derselben erfüllt uns frohes Behagen, während das Gegenteil Verdruß und Scham erzeugt[2]). Was dieser Sinn also billigt, ist gut und recht; wir nennen es Tugend. Was mißbilligt wird, ist schlecht, lasterhaft[3]). Die Billigung des Guten und Mißbilligung des Schlechten setzt aber eine ideale Veranlagung des Geistes voraus, zum wenigsten eine solche, welche die entgegengesetzten Neigungen möglichst ausschaltet, besonders diejenigen engherziger, niederer Sorge um sich selbst[4]). Höchste Anerkennung aber finden Taten, welche aus reiner und selbstverleugnender Nächstenliebe geschehen. Das Gute

---

super aliorum conditione commoventur homines, idque innato quodam impetu, consilium omne aut rationem praevertente, ex aliorum foelicitate, gaudium, ex infortuniis moerorem colligentes.

[1]) Inst. Cap. I, 10. Muta etiam animalia instinctu quodam, omnem voluptatis notitiam aut spem antecedente, incitantur quaeque ad ea quae sunt secundum cujusque naturam; et in iis summam sibi inveniunt foelicitatem; aut saltem optime generis sui foelicitati inserviunt. Tales et in hominibus reperiuntur instinctus plurimi.

[2]) Inst. Cap. I, 10.

[3]) Inst. Cap I, 10. Quae hoc sensu comprobatur recta dicuntur, et pulchra; et virtutum nomine appellantur; quae damnantur, foeda dicuntur aut turpia aut vitiosa.

[4]) Inst. Lib. I, Cap. I, 10.

empfiehlt sich demnach nicht nur aus Nützlichkeitsgründen. Wir loben auch die herrlichen Taten der Helden früherer Zeiten, die uns keinen Vorteil mehr bringen können. Die Tugend rühmen wir beim Feinde, selbst wenn sie uns vernichtet und den treulosen Verräter trifft die tiefste Verachtung, hätten wir ihn auch selbst bestochen. Weniger also der Zweck als die dadurch sich offenbarende Gesinnung ist es, die uns nach dem Guten streben läßt[1]). — Aus der Billigung der Tugend erwächst die Liebe zu denen, die sie üben. Bei Beobachtung all der in uns wirkenden Kräfte, Sinne, Bestrebungen, Gelübde, wird der Sinn für das Anständige und Ehrbare, die Sehnsucht nach der Tugend, die Achtung alles Guten gebilligt, aber keine Neigung der Seele mehr als die Liebe und Verehrung des Allerbesten: nämlich Gottes, des unerschöpflichen, ewig frischen Quells alles Guten[2]). Verurteilt werden alle bösen Neigungen der Seele und die daraus sich entwickelnden Handlungsweisen, und zwar um so mehr, je mehr sie aus Überlegung und Verstocktheit geschehen. Man kann Entschuldigungen für plötzlich auftretende und ebenso schnell wieder vergehende Begierden und Leidenschaften finden, nicht aber für jene schmutzigen Neigungen, die ihren trüben Ursprung in der ausschließlich auf den eignen Vorteil bedachten Selbstliebe haben, die alle edleren Gefühle ausschließt, alle bessere Regungen unterdrückt, und nicht davor zurückschreckt, andere zu schädigen, wenn es den eignen Vorteil gilt. Die schärfste Zurückweisung aber wird der Gottlosigkeit zu teil[3]).

Dieser göttliche Sinn, von der Natur selbst zum Führer und Leitstern unseres Lebens bestimmt, urteilt über alle

---

[1]) Inst. Cap. I, 10.

[2]) Inst. Cap. I, 11. Atque cum ipse Deus omnis boni et honesti sit fons inexhaustus, nulla animi affectio magis comprobabitur, quam summa in Deum veneratio.

[3]) Inst. Lib. I, Cap. I, 11.

Kräfte der Seele, über Regungen und Handlungen, läßt weder Freude noch Schmerz, weder Kunst noch Wissenschaft unbeeinflußt, mischt sich in Scherz und Spiel, betätigt sich bei der Wahl von Freunden, Kameraden, Gatten und lehrt, daß in der Tugend selbst, im Streben nach dem Guten und Schönen die Würde, der natürliche Vorzug und die menschliche Glückseligkeit liegt[1]). Er ist die Grundkraft, das leitende Prinzip der Seele, dessen Verachtung sich bitter rächt, aus dessen Pflege aber Mut und Kraft auch in den schwersten Lebenslagen erwächst[2]). Es ist auch nicht zu fürchten, daß durch irgend welche Prüfung oder Überlegung der Würde und Beständigkeit der Tugend jemals Gefahr drohe. Und wenn auch die menschliche Natur sich änderte: die Grundpfeiler der Tugend blieben dieselben[3]). — Wer anders als in diesem Sinne handelt, kann weder selbst mit sich zufrieden sein, noch erwarten, daß andere es sind[4]). Und gerade das letztere wünscht jeder. Die Billigung unserer Handlungen durch andere erfreut uns, Mißbilligung berührt unangenehm. Daraus ergibt sich unsere Empfänglichkeit für Lob und Tadel[5]). Diese hat jedoch ihren ursprünglichen Grund nicht darin, daß das Zeugnis anderer uns eine Bestätigung der eignen Tüchtigkeit —

[1]) Inst. Cap. I, 10. Per omnium vitas, vitaeque fere partes omnes, serpit hic sensus, neque ullam fere delectationem ingenuam, aut artem sui expertem esse sinit: in amicis, conjugibus, sodalibus eligendis plurimum valet, seque in ipsos lusus jocosque insinuat. Gravissimamque eam fert sententiam in ipsis virtutibus, ipsoque pulchri et honesti studio, sitam esse et hominis digni; tatem sive praestantiam naturalem et vitam beatissimam.

[2]) Inst. Cap. I, 12.

[3]) Inst. Lib. I, Cap. I, 10.

[4]) Inst. Cap. I, 12.

[5]) Inst. Cap. I, 13. Huic conjunctus est et sensus alter, qui homini jucundissimam facit eam comprobationem, et caritatem, quam ab aliis, ipsius facta et consilia spectantibus, consequitur; molestissimas e contrario facit aliorum ipsius facta recolentium censuras, vituperationes.

oder des Gegenteils — geben soll, sondern weil durch sie die Scham oder Sittsamkeit erregt und gestärkt wird, diese treue Wächterin der Tugend und stets gegenwärtige und warnende Begleiterin niedriger Begierden[1]). In Bezug auf diesen Sinn des Rechten und Ehrbaren und den damit verbundenen des Lobes und Tadels werden die Menschen viel weniger unähnlich unter einander befunden als in den übrigen. Wo aber die Ansichten über ein glückliches Leben auseinandergehen, da ist es kein Wunder, daß in ihrem Urteil dasselbe geschieht, so daß die entgegengesetzten Handlungen gelobt oder getadelt werden[2]).

Nach Hutcheson hat der Mensch, wie wir sehen, verschiedene Sinne; äußere und innere, direkte und reflektierte, und die allgemeine Definition des „Sinnes" ist die, daß es eine Bestimmung unseres Geistes ist, Ideen unabhängig von unserm Willen zu empfangen und Vorstellungen von Lust und Schmerz zu haben. Doch liegt es nicht in seiner Absicht, eine erschöpfende Aufzählung dieser „Sinne" zu geben. Außer den bereits genannten kennt er z. B. noch einen Sinn für das Lächerliche, dessen Nutzen zur Besserung der Sitten nicht gering anzuschlagen ist[3]), und einen besonderen Sinn der Wahrheit, den er dadurch bestätigt findet, daß wir von Natur aus in jungen Jahren alles als vorzüglich anzusehen pflegen, was wir kennen. „Wir haben" — sagt er — „solange eine natürliche Abneigung gegen Falschheit und Verstellung, bis wir infolge der Offenheit unseres Herzens manche Unannehmlichkeit in den Kauf nehmen müßten"[4]).

Unter diesen Sinnen nimmt der moralische den breitesten Raum ein. Der „moralische Sinn" urteilt bei Hutcheson

[1]) Inst. Cap. I, 13.

[2]) Inst. Cap. I, 13.

[3]) Inst. Lib. I, Cap. I, 13. Derideri et ludibrio esse fere cunctis est molestum. Hinc non levis erit hujusce sive sensus, sive facultatis in moribus hominum corrigendis, usus.

[4]) Inst. Lib. I, Cap. I, 14.

wie bei Shaftesbury über den Charakter von Handlungen und Affekten, indem er die tugendhaften billigt, die lasterhaften mißbilligt. Der hauptsächlichste Beweis für die Existenz dieses Sinnes besteht darin, daß die menschliche Natur sich nicht gleichgiltig verhält in Bezug auf die Tugend, sondern Beobachtungen macht bezüglich des Vorteils oder Nachteils von Handlungen, um dem entsprechend ihr Leben zu regeln [1]). Die Vernunft veranlaßt uns, wie er ausführt, nicht dazu, denn nur wenige Menschen seien im stande, sich verstandesmäßige Deduktionen zu bilden, welche ihnen beim Handeln den rechten Weg zeigen. Der Urheber der Natur hat uns viel besser zu einem tugendhaften Leben ausgestattet, indem er uns starke Affekte gab, die die Quelle jeder tugendhaften Handlung sind. Dieser moralische Sinn kennt keine Entwicklung, keine Geschichte; er ist dem Menschen angeboren und zwar so, wie ihn der zivilisierte Mensch der Gegenwart besitzt. Die moralische Fähigkeit ist demnach eine instinktive, unmittelbar handelnde. Der Maßstab oder das Kriterium für eine rechte Handlung ist wie bei Shaftesbury, ihre Tendenz, das allgemeine Wohl der Menschheit zu fördern [2]). Während aber Shaftesbury diese Tendenz nie praktisch verwertet und so dem Verstande eine geringfügige Rolle im Leben zuschreibt, geht Hutcheson darin weiter. Wenn wir die moralischen Eigenschaften der Handlungen vergleichen, um unter verschiedenen diejenigen zu finden, die den größten (moralischen) Vorzug für uns hat, so werden wir auch seiner Ansicht nach in erster Linie von unserm moralischen Sinn geleitet, aber die Verstandestätigkeit kommt dadurch zu ihrem Recht, daß wir diejenige Handlung auswählen, die den meisten Personen Glück bringt. (Es kann auch die Würde oder moralische Wichtigkeit einer Person die Anzahl ersetzen), und daß wir bei gleicher Personenzahl diejenige Handlung auswählen und sie als die beste und tugendhafteste betrachten, die das

[1]) System of Moral Philosophy. Book I, Chap. IV.
[2]) Fowler, S. 188.

größte Glück im Gefolge hat. In dieser Hinsicht hat Hutcheson den utilitaristischen Standpunkt eingenommen [1]). Bei der Auswahl soll also der Verstand entscheiden, zugleich aber auch der moralische Sinn. Hier sucht er die beiden Gegensätze zu vereinigen, während er anderswo eine scharfe Grenze zwischen beiden zieht. Lassen wir ihn selbst das Wort ergreifen: „Daß die Begriffe von moralischem Gut und Übel von jenen des natürlichen Gutes oder Vorteils vollständig verschieden sind, davon muß jeder überzeugt sein, der nachdenkt über die verschiedene Weise, in der er von diesen Objekten affiziert wird. Hätten wir keinen Sinn des Guten, unterschieden von dem des Vorteils, und der Vorstellung der Schönheit und Harmonie, dann würde unsere Bewunderung und Liebe für ein fruchtbares Feld oder eine bequeme Wohnung ganz dieselbe sein, wie jene für einen guten Freund oder edlen Charakter; denn beide sind für uns vorteilhaft oder können es sein. Wir würden dieselben Gefühle und Neigungen für leblose Wesen haben, wie für vernünftige; doch jeder weiß, daß das nicht der Fall ist. Beispielsweise sagen wir: Warum sollen wir leblose Wesen bewundern und lieben, die doch nicht auf unser Wohl bedacht sein können? Ihre Natur mag sie zwar für unsern Gebrauch geeignet machen, aber sie wissen es weder, noch sind sie bestrebt, uns zu dienen. So ist es jedoch nicht bei vernünftigen Wesen. Sie erforschen unser Interesse, erfreuen sich an unserm Glück, sind gütig gegen uns. Wir sind uns also vollständig des Unterschiedes bewußt zwischen Liebe und Achtung oder dem Begriff des moralisch Guten, welches Wohlwollen erregt gegen die Person, an der wir es beobachten und jener Vorstellung eines natürlichen Gutes, welche nur den Wunsch erregt nach dem Besitz des betreffenden Objektes [2])".

[1]) Inquiry concerning Moral Good and Evil, Sect. III.
[2]) Inquiry concern. Sect. I. We are all then conscious of the difference between that Love and Esteem, or perception of Moral Excellence, which Benevolence excites toward the person in whom

— Eine Handlung muß hiernach, um moralisch gut genannt zu werden, nicht nur von guten Folgen begleitet sein, sondern auch aus guten Neigungen hervorgehen. Das Wohlwollen erscheint somit als die einzige Quelle jener Handlungen, die wir als tugendhaft billigen.

Im allgemeinen wird man wohl annehmen dürfen, daß in Hutcheson's ethischem System der moralische Sinn eine Hauptrolle spielt, während die Tätigkeit des Verstandes mehr in den Hintergrund tritt, und hierin liegt größtenteils die nahe Verwandtschaft dieses Systems mit dem von Shaftesbury[1]). Während aber bei Shaftesbury der moralische Sinn zugleich auch der ästhetische ist, trennt Hutcheson moralische und ästhetische Anschauungen. Er behauptet, daß wir mit einem besondren „Sinn" ausgestattet sind, mittels dessen wir Schönheit, Harmonie und Verhältnisse erkennen. Er rechnet ihn zu den reflektierten Sinnen, da er die Tätigkeit der äußeren Sinne, des Gesichts und Gehörs voraussetzt, und zu den innern, weil seine Vorstellungen von den reinen Gesichts- und Gehörsvorstellungen zu unterscheiden sind[2]). Der Sinn für Schönheit wird definiert als eine passive Fähigkeit (Vermögen), Ideen der Schönheit aufzunehmen von allen Objekten, in denen Einheit und Verschiedenheit gepaart ist[3]). Daß Objekte dieser Art als solche angesehen werden, die uns den Sinn der Schönheit geben, ist wahrscheinlich nicht die Wirkung einer Notwendigkeit, sondern einer Wahl des höchsten Wesens, das uns diesen Sinn gab[4]). Hutcheson ist der Ansicht, daß es unter den Gegenständen der

we observe it, and that opinion of natural goodness, which only raises desire of possession toward the good object.

[1]) Fowler, S. 191.

[2]) Inquiry, concerning Beauty, Order, Harmony and Design. 1725 Sect. I.

[3]) Ibidem, Sect. II. Beauty is defined as a passive power of receiving ideas of beauty from all objects in which there is Uniformity amidst Variety.

[4]) Ib. Sect. VIII.

Natur und Kunst keine Form gibt, welche notwendig an sich unangenehm ist, wenn wir sie mit etwas Besserem vergleichen. Häßlichkeit ist nur Abwesenheit von Schönheit. Der Sinn für Schönheit scheint dafür bestimmt zu sein, uns nur positives Vergnügen zu gewähren, aber nicht positiven Schmerz oder Ekel[1]). Er ist ein natürliches Wahrnehmungsvermögen, das aller Gewohnheit und Erziehung vorangeht und an vielen Objekten die Gelegenheit für das Vergnügen der Schönheit bietet ohne irgend eine Beziehung zu ihrem Nutzen und Gebrauch[2]). Auf diese Weise ist der ästhetische Sinn aus der Ethik ausgeschieden; es bleibt allein der moralische Sinn als Maßstab für sittliches Handeln übrig, soweit man nicht der Vernunft eine gewisse Mitbetätigung einräumt. Es erübrigt noch, Hutcheson's Standpunkt bezüglich der moralischen Verpflichtung zu erwähnen.

In den „Illustrationen über den moralischen Sinn" ist ein besonderer Abschnitt gegen jene gerichtet, die der Ansicht sind, daß eine Handlung nur dann tugendhaft ist, wenn sie zu dem Zweck unternommen wurde, der Gottheit zu gefallen und zu gehorchen. Er sagt: Es ist oft genug zu beobachten, daß vielen Menschen richtige Begriffe von Ehre Glaube, Großmut und Gerechtigkeit eigen sind, die keine Vorstellung von der Gottheit haben oder den Gedanken an zukünftige Belohnung, und daß viele verabscheuen, was treulos, grausam, ungerecht ist ohne Rücksicht auf zukünftige Strafen. Die Verpflichtung besteht nicht in der Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn, sondern liegt in der Frage, ob unser eigenes Glück mit dem Wohl der Gesamtheit übereinstimme. Aber andrerseits kann die höhere religiöse Verpflichtung, die Liebe und Verehrung Gottes zusammen mit der genannten moralischen Verpflichtung die reinsten aller Motive verschaffen, um die Tugend zu üben[3]). Auch hier

[1]) Ibid. Sect. VI.

[2]) Ibid. Sect. I, VI, VII.

[3]) Illustrations upon the Moral Sense. Sect. VI.

stimmt Hutcheson mit Shaftesbury überein. Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes betrachtet Hutcheson als einfaches Vorbeugungs- und Abschreckungsmittel[1]).

Handlungen sind, wie schon gesagt, als tugendhaft zu billigen, wenn sie aus Wohlwollen gegen andere unternommen werden. Egoistische Handlungen sind zu tadeln (s. o. S. 55). Andere Stellen scheinen darauf hinzuweisen, daß sie moralisch als indifferent anzusehen sind. Sie werden nicht gebilligt, aber auch nicht verdammt außer in ihren extremsten Formen[2]). Die Selbstliebe ist aber andrerseits nach Hutcheson eine notwendige Bedingung für die Erhaltung der Gesellschaft wie auch bei Shaftesbury[3]).

Den Gesamtinhalt seiner ethischen Anschauungen faßt unser Schriftsteller selbst in folgenden Worten zusammen: Das ist die Summe des glücklichen Lebens und der Tugenden, daß wir Gott lieben von ganzem Herzen, den Menschen mit beständigem Wohlwollen begegnen und alle Kräfte des Geistes und Körpers eifrig ausbilden. Das ist wahres, naturgemäßes Leben. Aber niemals darf unserm Geiste die Erkenntnis fehlen, daß wir ganz von Gott abhängen, daß alle Güter, alle Tugenden von Gott uns gegeben sind und allein durch seinen vorsehenden Schutz erhalten und gehegt werden können[4]).

Überblicken wir nun die Summe des bisher Gesagten, so ergibt sich kurz folgendes:

Bacon ist der Schöpfer der induktiven Methode, die

---

[1]) Inst. Lib. I, Cap. X.
[2]) Illustr. Sect. VI.
[3]) Inqu. Sect. XVII.
[4]) Inst. Lib. I, Cap. II, 12. Ex animis autem nostris hoc nunquam excidere debet, nos totos a Deo pendere, omniaque bona et virtutes omnes a Deo ad nos pervenisse et sola Dei provida tutela conservari posse et foveri.

freilich bis zu einem gewissen Grade schon von Aristoteles angewandt wurde.

Es ist Bacons großes Verdienst, von neuem auf Natur und Erfahrung hingewiesen und dadurch auch die Ethik in neue Bahnen gelenkt zu haben. Letztere muß ja ihrer Methode nach teilweise — vielleicht sogar hauptsächlich — induktiv sein. Bacon führt nun aus: Der Verstand leitet allerdings den Menschen in seinen Handlungen, aber nicht allein und nicht in erster Linie. Vielmehr finden sich in den egoistischen und altruistischen Neigungen die Haupttriebfedern menschlichen Handelns und die Quelle des Sittlichen. Und zwar ist der soziale Trieb der würdigere, weil er auf die Erhaltung der höheren Form geht, ein Vorzug des nicht entarteten Menschen. Es ist die alte Idee der Lux naturalis, die uns hier als angeborener sozialer Affekt entgegentritt. Auf die Wichtigkeit der Affekte überhaupt, die Notwendigkeit eines genauen Studiums desselben weist Bacon gleichfalls hin; die Feststellung der Tatsache, daß Affekt nur durch Affekt zu beherrschen sei, scheint ihm — und auch Hume — notwendige Vorbedingung aller erfolgreichen sittlichen Kultur. Ebenso erkennt er der Gewohnheit, Übung, Nachahmung, Erziehung, dem Umgang, Ehrgeiz, der Lektüre bei der ethischen Forschung einen hervorragenden Einfluß zu, ein weiterer Beweis, welchen Wert er auf das psychologische Zustandekommen des Sittlichen legt.

Hobbes macht als erster in der neueren Philosophie den Versuch, alle Sittlichkeit als eine Modifikation der menschlichen Eigenliebe zu erklären; das Niveau des Sittlichen ist daher bei ihm ein sehr niedriges, nur Mittel zum Zweck einer angenehmen, gesicherten Existenz. Er sieht im Menschen von Haus aus ein selbstsüchtiges Geschöpf, dessen natürlicher Zustand in einer völligen Isoliertheit aller Einzelwesen gegeneinander und einem beständigen Kampfe aller gegen alle besteht. Gegen diese Theorie, die er auf scharf logischem Gedankengange aufbaut, ist jedoch mit Recht der Einwand gemacht

worden, daß der Mensch als Einzelwesen überhaupt nicht gedacht werden könne. daß er im Gegenteil seiner ganzen Veranlagung nach auf geselliges Leben angewiesen sei. Dem gegenüber behauptet Hobbes, daß der allerdings nicht zu leugnende Geselligkeitstrieb im Menschen nicht seinem innern, eigentümlichen Wesen entspringe, sondern gewissermaßen zufällig erfolge, und zwar um der daraus sich ergebenden Vorteile willen. Wir haben es also seiner Ansicht nach hierbei nicht mit einer natürlichen Anlage, sondern einem Produkt der Zucht und Schulung zu tun.

Weiterhin gibt er auch zu, daß jener Naturzustand des allgemeinen Kampfes wohl kaum in der von ihm angenommenen Weise auf der ganzen Erde geherrscht haben kann, daß vielmehr dieser ursprünglichste Zustand des Menschengeschlechts sehr bald durch Aufrichtung sozialer und bürgerlicher Gesetze überwunden worden sei. Doch auch diese Anschauung deckt sich kaum mit der Wirklichkeit. Es ist wohl anzunehmen, daß die naturgemäßeste Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft die Familie ist, an deren Spitze als Oberhaupt der Vater steht. Dieser wird bei normalen Verhältnissen für die Seinen Sorge tragen, woraus sich wiederum ergibt, daß weder er in seinen Kindern, noch diese in ihm einen Feind sehen können; vielmehr werden sie sich durch die Bande des Blutes eng miteinander verbunden fühlen. Zu dieser Annahme aber benötigt man der Gefühle — und Gefühl ist etwas, das die ganze Hobbes'sche Ethik nicht zu kennen scheint. Man könnte vielleicht in seinem vierten Naturgesetz leise Anklänge daran finden, indem er hier zu Dankbarkeit gegen diejenigen auffordert, die aus reiner Güte Wohltaten erwiesen haben; aber schon der folgende Satz enthält den Widerruf des ersten, durch die Behauptung: niemand gibt ohne persönliches Interesse.

Mit Hobbes bekämpft auch Locke die behauptete angeborene Wahrheit der sittlichen Grundsätze und versucht den Beweis zu erbringen, daß man sie als erworbene Verstandeserkenntnisse zu betrachten hat, indem er auf ihre individuelle Verschiedenheit hinweist und den Zweifel, womit man ihnen fortwährend begegnet. Alle Ideen — sagte er — stammen aus der Erfahrung. Jede Empfindung, jedes Denken ist von Lust- und Unlustgefühlen begleitet. Danach beurteilt man die Dinge. Vorteil ist der Zweck, Lust und Unlust das Motiv des Handelns. — Es entspricht nun aber durchaus nicht der Wirklichkeit, daß der Wille zum Handeln erst durch Lust- und Unlustgefühle geweckt werden muß. Das Ursprüngliche ist der Trieb, und dieser tritt nicht als Lust- oder Unlustgefühl auf, sondern als Drang, als Verlangen nach Betätigung, und erst wenn diesem nachgegeben wird, entsteht ein Lustgefühl, oder, wenn er gehemmt wird, Schmerz.

Ebensowenig richtig ist es, wenn Locke mit Hobbes in der Selbstliebe das einzige Motiv menschlichen Handelns erblickt. Dieser zweite Irrtum hängt jedoch mit dem ersten zusammen; denn wenn der Mensch bloß deshalb handelt, um eine ihn quälende Unlust zu beseitigen oder ein Lustgefühl zu erhöhen, so ist dies ein rein egoistisches Motiv; eine Tätigkeit im Interesse anderer gibt es dann nicht. Und doch lehrt das tägliche Leben, daß es Fälle genug gibt, wo das Wohl des Nächsten, der Allgemeinheit, Willen und Handeln bestimmt. Wer altruistisches Handeln leugnen will, muß jede aufopfernde Tätigkeit im Interesse der Familie, des Standes, Volkes, der Menschheit als Unmöglichkeit bezeichnen. Übrigens zeigt Locke sich hier zu einem Kompromiß bereit, indem er hinzufügt, daß allerdings das individuelle Streben nach Glück und die Scheu vor Unglück von der Reflexion unterstützt zu den auf das Gemeinwohl gerichteten Bestrebungen führe. Die Grundanschauung Lockes trifft mit derjenigen von Hobbes zusammen. Durch die Betonung des neben dem eigentlichen Recht liegenden Gebietes des spezifisch Sittlichen und Herbeiziehung der öffentlichen Meinung als Quelle des Sittlichen geht er indes über Hobbes hinaus und spornt sehr wirksam zur weiteren ethischen Forschung an.

Shaftesbury sucht im Gegensatz zu den beiden vorigen den Ursprung menschlichen Handelns im Affekt. Die Affekte sind tatsächliche, der psychologischen Erfahrung unmittelbar entnommene Bewußtseinsvorgänge. Auch die Stoiker kannten schon ihre Bedeutung, doch sahen sie darin nur leidende Zustände, deren Ausrottung als Ziel sittlichen Strebens betrachtet werden sollte. Shaftesbury dagegen erblickt in ihnen jene Regungen der Seele, die diese über das sinnliche Dasein erheben und sie ihres göttlichen Ursprungs bewußt werden lassen. Er beweist damit seinen offenen Blick für das Ursprüngliche im Menschen, und er erkennt, daß eben in dem Übersehen und Verneinen des ursprünglichen Fühlens und Handelns die Verstandesphilosophie sich geirrt hat. Die unmittelbare Ursprünglichkeit der sittlichen Triebe ist für ihn ein zwingender Beweis, daß sie nicht erst durch die Erwägung ihrer Folgen hervorgerufen werden, sondern von Neigungen und Affekten herrühren, die in der natürlichen Organisation des Menschen begründet sind. In dem richtigen Verhältnis der sozialen und egoistischen Affekte beruht nach Shaftesbury die Sittlichkeit. Damit kehrt er zu dem Grundgedanken der aristotelischen Ethik zurück: dass Sittliche ist das Maßvolle, Harmonische.

Der Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik, diese Analogie zwischen Kunst und Moral, Schönheit und Tugend ist nicht ganz einfach. Sie ist nach Fowler eigentlich viel zu fein, um in ethischen Untersuchungen einen großen Dienst zu leisten.

Der Sachverhalt ist ungefähr folgender: Die Schönheit eines Gemäldes besteht in der Proportion der Formen und in einer gewissen Farbenharmonie. Was aber macht eine Handlung moralisch? Es ist nach Shaftesbury die Tendenz, das allgemeine Wohl (oder das Gut der Menschheit) zu fördern. Wo liegt nun auf den ersten Blick der Vergleichungspunkt zwischen dem schönen Gemälde und der moralischen Handlung? Es ist wahr, daß

wir mit einigem Scharfsinn einen solchen finden können; er besteht wohl darin, daß die Handlung proportional ist zu dem, was nötig ist zum Besten der menschlichen Gesellschaft, wie irgend ein bestimmter Teil des Gemäldes zu den übrigen passen muß. Doch wie geistreich auch dieser Gesichtspunkt sein mag, wirft er irgend ein Licht auf den Charakter einer menschlichen Handlung? — Betrachten wir andrerseits eine tugendhafte Anlage. Eine Anlage oder ein Charakter kann nur durch seine Handlungen erkannt werden und diese Handlungen müssen dann notwendig isoliert werden. Ein Gemälde aber, eine Statue oder Landschaft kann man mit einem Blick übersehen. Wenn wir allerdings über einen Charakter nachdenken, den wir aus seinen Handlungen erkannt haben und ihn als ein Ganzes betrachten, sprechen wir bis zu einem gewissen Grade davon, daß er harmonisch, ausgeglichen ist. Aber wenn auch so die Analogie mit der Kunst weniger fern liegt, so kann man doch die Frage aufwerfen, ob wir bei dieser Art des Sprechens für unsre Aufgabe einen Nutzen haben. Die Vorstellung „Güte" ist sicher mehr geeignet zur Verwertung und Vergleichung bei Betrachtung von Charakteren und Handlungen, als jene der „Schönheit", und deshalb kann man mit Recht sagen: Warum soll man eine bildliche Darstellung einführen, wenn eine direkte Bezeichnung für unsern Zweck mehr dienlich ist?

Eine andere Eigentümlichkeit Shaftesbury's ist die, daß er ein allzu großes Gewicht auf die gütigen Neigungen legt. Er leugnet die selbstischen Neigungen nicht, aber er betrachtet sie eher als Bedingung der Tugend, denn als wesentliche Momente der Tugend selbst, und das ist doch zu weit gegangen. Wenn ein Wesen, trotz der Schwierigkeiten in Versuchungen rein, mäßig, keusch und einfach bleibt und ein gebührendes Bewußtsein seiner eigenen Unabhängigkeit und Würde an den Tag legt, erregt das nicht unsre Bewunderung? Wenn andrerseits jemand roh, moralisch verkommen und unfähig ist, irgend eine Selbstkontrolle auszu-

üben, erregt das nicht Ekel und Abscheu? Betrachten wir die Mäßigkeit allein: Welches auch immer unsre Theorie von der Tugend sein mag, ob wir sie als einen Zustand betrachten, der zum allgemeinen Gut führt, oder als eine Selbstverwirklichung des Individuums oder als Gehorsam gegen ein göttliches oder bürgerliches Gesetz, wird nicht in allen Fällen die Mäßigkeit als Tugend, die Unmäßigkeit als Laster angesehen? Es ist selbstverständlich, daß wir einen Menschen, der die selbstachtenden Tugenden besitzt, aber wohlwollender Tugenden ermangelt und besonders der höchsten Tugend, der Gerechtigkeit, nicht gut und tugendhaft nennen können. Aber ebensowenig können wir den — seinen Charakter als Ganzes betrachtet — gut und tugendhaft nennen, der der persönlichen Tugenden entbehrt, wie gütig, freigebig und gerecht er auch sein mag. Der letztere Fall kommt in der Tat weit seltener vor. Diese relative Seltenheit der altruistischen Tugenden mag es auch gewesen sein, die Shaftesbury — und mit ihm Hutcheson — verleitete, ihnen einen verhältnismäßig hohen Wert beizulegen. Diese Tugenden sind in der Tat gleich wesentlich für das Wohlsein der menschlichen Gesellschaft und der moralischen Vollkommenheit des Individuums. Sie sind Krone und Blüte aller Tugenden. Aber doch ist es ein Irrtum, die Tatsache ausser Acht zu lassen, daß es noch eine andere Gruppe von Tugenden gibt, die ebenfalls wesentlich ist, wenn auch weniger selten und weniger liebenswert [1]).

Es erübrigt noch, über die Beteiligung der Vernunft bei moralischen Handlungen zu sprechen, um so mehr, als Shaftesbury diese fast vollständig ausscheidet. Wie schon erwähnt, ist das Kennzeichen der Richtigkeit einer Handlung oder einer tugendhaften Eigenschaft, ihre Tendenz, das allgemeine Wohl zu fördern. Dabei ist aber wohl zu bedenken, daß oft ein besonderer Prozeß des Überlegens

[1]) Vergl. Fowler. S. 95 ff.

erforderlich ist, um die Konsequenzen einer Handlung zu ziehen und verschiedene Arten von Resultaten zu vergleichen. Die grosse Masse der Menschen führt aber diesen Prozeß nie aus, eine Handlung bis zu ihren letzten Konsequenzen zu verfolgen. Es ist ihnen gesagt worden und so sind sie unmerklich dazu gekommen, einzelne Handlungen mit Bewunderung zu betrachten und andere mit Abscheu, und sobald sie eine Handlung als eine solche der ersten oder zweiten Art erkennen, ist das betreffende Gefühl erregt. Im Hinblick hierauf ist für Shaftesbury der moralische Sinn als solcher ausschlaggebend und die verstandesmäßige Reflexion wird nicht entsprechend gewürdigt. Bevor nämlich das Gefühl der Billigung oder Mißbilligung erregt ist, muß die Handlung, wenn auch noch so schnell und unbewußt, auf eine der beiden Klassen von Handlungen oder durch Association mit andern Handlungen ähnlicher Art verknüpft worden sein. In jedem Falle setzt der Prozeß Vergleichung oder Nachdenken voraus, d. h. er ist ein rationaler. Unter nicht nachdenkenden Menschen, wozu wohl die meisten zu rechnen sind, ist das rationale Element weniger bedeutend als in den beschriebenen Fällen. Im allgemeinen aber ist beim denkenden Menschen der Verlauf der folgende: Ein Mensch, der fähig ist, seine Vernunft zu gebrauchen, muß bei Zeiten betrachten, welches die wahrscheinlichen Folgen seiner eigenen Handlung oder der anderer sind, oder welches die Folgen für die Gesellschaft im großen sein würden, wenn derartige Handlungen oft vorkämen. In solchen Fällen ist der Vernunftprozeß ein bewußter und oft langwieriger. Während er vor sich geht, ist der Charakter der Handlung noch unentschieden, folglich auch das Gefühl, das endgültig erregt wird. Wenn das schon vorkommt bei gedankenlos handelnden Menschen, wie viel häufiger ist es bei der kleinen Klasse denkender. Kein Umstand ist mehr charakteristisch für einen erzogenen und denkenden Menschen, als der, daß er von Zeit zu Zeit seine moralischen Urteile einer Betrachtung

unterzieht, und daß seine Gefühle der Billigung oder Mißbilligung — besonders klare Fälle ausgenommen — erst nach reiflicher Überlegung zum Vorschein kommen. Er sucht und versucht alle Seiten der Frage zu sehen und alle die verschiedenen Betrachtungen in Erwägung zu ziehen, die damit verbunden sind; daher sind seine Urteile in der Regel viel nüchterner und der Handlung wahrheitsgemäß entsprechender, als jene des oberflächlichen Beurteilers.

In jedem Falle geht ein Vernunftprozeß der Erregung moralischer Billigung und Mißbilligung voraus, wenn er auch meist augenblicklich und vielfach unbewußt ist. Nun aber gehen die Ausdrücke, die Shaftesbury gebraucht, wie „moralischer Sinn", „Sinn für Recht und Unrecht", „richtiger Geschmack" usw. sowohl wie seine ganze Behandlung des Gegenstandes der moralischen Billigung unzweifelhaft darauf hinaus, den Anteil der Vernunft zu verdunkeln, während sie den Anteil des Gefühls zu übertreiben trachten. Derartige Ansichten üben oft einen unglücklichen Einfluß auf den Menschen aus, in der Weise, daß sie zu Gewohnheiten führen, eilige Urteile zu bilden, und zu Handlungen ohne genügendes Nachdenken. Wenn uns gesagt wird, daß Moralität eine Sache des Geschmacks ist, und daß wir nur einem „Gefühle" zu folgen brauchen oder unser Gewissen zu fragen, anstatt zu erkennen, was recht ist, so sind wir sehr geneigt, nach dem ersten Impulse zu handeln und zu urteilen, ohne Erwägung von Betrachtungen und ohne Rücksicht auf gegebene Verhältnisse.

Hobbes gründet seine Theorie allein auf die egoistischen Triebfedern im Menschen und ignoriert vollständig die wohlwollenden Affekte und den moralischen Sinn oder disputiert sie weg. Shaftesbury sucht zu beweisen, daß die altruistischen Triebfedern ebenso natürlich wie die egoistischen sind und daß gerade sie das veranlassen, was wir moralisches Handeln nennen. Wenn Hobbes den Menschen von Anfang an als Einzelwesen betrachtet und den natürlichen Zustand als „Krieg aller gegen alle" bezeichnet, so findet Shaftesbury mit Aristoteles und Platon den Ursprung der Gesellschaft in den familiären Beziehungen und ist der Ansicht, daß diese Art von Gesellschaft nicht geleugnet werden kann, die doch bei jedem Raubtier als eigentümlich und natürlich bekannt ist[1]).

Ebenso streitet er gegen Locke. Er spricht in seinen Büchern von Locke's Philosophie, als ob sie „alle Ordnung und Tugend aus der Welt hinauswerfe und ihre wahren Ideen als unnatürlich ansehe"[2]). Diese Worte richten sich gegen Locke's Leugnung des Angebornen. In der Inquiry ist, obwohl Locke's Name nicht genannt wird, ein heftiger Protest gegen das geführt, was als die Hauptlehre seines ethischen Systems bezeichnet werden kann, nämlich, daß moralische Unterscheidungen vom freien Willen Gottes abhängen, und dass sie nur herbeigeführt werden durch übernatürlichen Zwang von Hoffnung auf zukünftigen Lohn und Furcht vor zukünftiger Strafe. In der Tat können kaum zwei Systeme mehr entgegengesetzt sein, als die von Shaftesbury und Locke. Nach letzterem ist das wahre und einzige Maß der Tugend der Wille Gottes, wie er geoffenbart ist in der Schrift und der Natur. Das einzige Mittel, diesen Willen zu ermitteln, ist der Gebrauch der Vernunft, welche die Regeln des Handelns entweder von den deutlichen Geboten Gottes im Alten und Neuen Testament ableitet, oder was er als den gewöhnlichen Fall anzusehen scheint, von den Betrachtungen des allgemeinen Wohles, wonach Gott durch eine untrennbare Verbindung Tugend und öffentliches Wohl mit einander vereint hat. Die hauptsächlichsten Mittel dieses Willens und Gesetzes Gottes sind Belohnungen und Strafen aus seiner Hand.

Mit Locke sieht Shaftesbury als Kriterium einer rechten Handlung ihre Tendenz an, das allgemeine Interesse

[1]) Sensus Communis Part III, Sect. I.
[2]) Letter to Mich. Ainsworth.

zu fördern. Der Charakter der Handlung wird aber nicht durch vernünftige Überlegung bestimmt, sondern durch einen feinern und ausgesuchten Sinn, der der Verbesserung fähig ist durch Kultur und Erziehung. Dieser Sinn ist das natürliche, unabänderliche Erbe von Geburt an.

Die Betonung der ästhetischen Betrachtung der Moral endlich ist bei Shaftesbury eine Frucht seines eingehenden klassischen Studiums, das man dadurch charakterisiert findet, daß er Latein und Griechisch wie seine Muttersprache redete und deshalb auch mehr wie andere in das Schönheitsempfinden Griechenlands einzudringen vermochte. Mit Recht sagt Fowler: Es wäre in der Tat sonderbar gewesen, wenn der Geschmack eines Schriftstellers, der so dem Studium klassischer Literatur ergeben war, wie Shaftesbury, sich nicht in seinen ethischen Schriften wiedergespiegelt hätte. Vielleicht ist es nicht übertrieben zu sagen, daß es keinen andern Schriftsteller gibt, dessen Ansichten über Moral sich so sehr der klassischen Denkweise über diese Gegenstände nähern, als die seinen[1]).

Das System Hutcheson's entspricht im grossen und ganzen dem Shaftesbury's, die Gedanken sind dieselben. Die Analogie zwischen Schönheit und Tugend, die Funktionen, die dem moralischen Sinn zuerteilt sind, die Behauptung, daß die wohlwollenden Gefühle einen ursprünglichen und unleugbaren Teil unsrer natürlichen Anlage bilden, und die Annahme des Prinzips als Prüfstein einer tugendhaften Handlung ihrer Tendenz, das allgemeine Wohl zu fördern, sind klare Punkte der Übereinstimmung zwischen beiden Schriftstellern[2]). Die Beurteilung des ethischen Systems von Hutcheson wird jedoch dadurch erschwert, daß er in verschiedenen Punkten sich mit sich selbst in Widerspruch befindet.

Die Anwendung des Begriffes „Sinn", um eine billigende

[1]) Fowler, S. 98.
[2]) Fowler, S. 183.

oder mißbilligende Fähigkeit zu bezeichnen, kann nur dazu dienen, die wahre Natur des Prozesses zu verdunkeln, der bei einer Handlung moralischer Billigung oder Mißbilligung vorausgeht. Dieser Akt besteht nach Fowler aus zwei Teilen: Der eine Akt der Überlegung, der mehr oder weniger lang ist und mit einem geistigen Urteil abschließt, der andere ein wahrscheinlich augenblickliches Reflexgefühl der Befriedigung oder Widerstrebens, der Befriedigung über Handlungen einer gewissen Klasse, die wir recht oder tugendhaft nennen, des Widerstrebens bei einer andern, die wir als schlecht und lasterhaft bezeichnen. Bei dem intellektuellen Teil dieses Prozesses beziehen wir die Handlung oder den Zustand auf eine bestimmte Klasse und bekleiden sie mit bestimmten Eigenschaften, sobald aber der geistige Prozeß beendet ist, wird in uns ein Gefühl wachgerufen, ähnlich dem in tausend andern Handlungen und Zuständen derselben Klasse (oder die wenigstens für dieselbe Klasse gehalten werden) und in uns bei früheren Gelegenheiten wachgerufen wurden[1]).

Wenn wir nun voraussetzen, daß der letzte Teil des Prozesses augenblicklich ist, gleichmäßig und frei von Irrtum: der erste ist es sicher nicht. Alle Menschen mögen, getrennt von ihren selbstischen Interessen, das billigen, was tugendhaft ist und der Allgemeinheit nützt, sie haben aber sicher sehr weit auseinandergehende Ansichten, und wenn man sie ihrem eigenen Urteile überließe, würden sie häufig genug zu ganz entgegengesetzten Schlüssen kommen. Dieser Unterschied ist von Hutcheson ohne Zweifel erkannt, wie es auch nicht anders sein kann in der Analyse des geistigen Prozesses, der den moralischen Handlungen vorausgeht; er ignoriert ihn auch nicht, wenn er von Billigung und Mißbilligung spricht, die einer Handlung folgen. So sagt er z. B.: „Alles, was Gründe herausfordert, setzt Instinkt und moralische Affekte voraus und das Gerechtsprechen verlangt einen moralischen

[1]) Fowler, S. 186.

Sinn“ [1]). — Trotz dieser Stelle bleibt es wahr, das Hutcheson durch die Betonung der moralischen Fähigkeit gegenüber der Tätigkeit der Vernunft und durch die Sprache, in der er gewöhnlich den Prozeß der moralischen Billigung beschreibt, viel dazu beigetragen hat (ähnlich wie Shaftesbury), die schlaffe und populäre Ansicht über Moralität zu begünstigen, welche die Schwierigkeiten ignoriert, die oft unsern moralischen Entscheidungen begegnen und die Notwendigkeit der Überlegung und des Nachdenkens und so zu eiligen Schlüssen und impulsiven Urteilen ermutigt. Wäre der „moralische Sinn“ stets mit dem „moralischen Urteil“ verbunden, so wäre die Gefahr nicht so groß. Der „moralische Sinn“ allein wirksam, ist nicht nur fähig, zu ernstlichen Mißverständnissen zu führen, sondern auch zu schweren praktischen Fehlern; denn wenn eines jeden Menschen Entscheidungen das Resultat einer unmittelbaren Anschauung des moralischen Sinnes wäre, wie wäre es möglich, sie zu prüfen oder zu bessern? [2])

Wenn Hutcheson ferner eine Handlung als moralisch gut bezeichnet, wenn sie von einem vernünftigen Wesen herrührt, das bei Ausübung des Aktes von einer tugendhaften Neigung beseelt ist, andrerseits als Norm für eine tugendhafte Handlung ihre Tendenz ansieht, Glück zu fördern und Unglück zu erleichtern — und zwar nach der utilitaristischen Ansicht in der größtmöglichen Ausdehnung nach den gegebenen Umständen, wobei viel Sorgfalt und Nachdenken aufzuwenden ist — so sind das zwei Teile seines Systems, die sich nicht vereinigen lassen.

Es darf auch nicht angenommen werden, daß Hutcheson beständig die Notwendigkeit der Erziehung des moralischen Sinnes ignorierte. Wenn er weiter gegangen wäre und mehr auf den Gedankengang geachtet hätte, der z. B. an einer Stelle zum Ausdruck kommt, wo er moralische

[1]) Illustr. Sect. I.
[2]) Fowler, S. 188.

Fähigkeiten und moralische Norm neben einander stellt, so würde er sein System von den meisten Schwierigkeiten und Unvereinbarkeiten, die ihm jetzt anhängen, befreit haben [1]). So lesen wir: „Bei der Leitung des moralischen Sinnes und dem Wunsche nach Tugend ist nichts mehr notwendig, als die Natur und die Tendenz menschlicher Handlungen zu studieren. Wenn unser moralischer Sinn derart reguliert und fortwährend befolgt wird in unsern Handlungen, kann er eine beständige Quelle dauerhaftesten Vergnügens sein.“

Zu weit geht Hutcheson mit der Behauptung, daß alle egoistischen Handlungen moralisch indifferent sind, denn es ist klar, daß nach allgemeiner Übereinstimmung zivilisierter Menschen Klugheit, Mäßigkeit, Reinheit, Fleiß, Selbstachtung allgemein die persönlichen Tugenden, mit recht als Objekte moralischer Billigung betrachtet werden [2]).

Mit Shaftesbury und Hutcheson hat die englische Moralphilosophie ihren Höhepunkt erreicht. Die Gefühlsseite der Moral, die bis dahin, vom Altertum abgesehen, kaum beachtet wurde, ist zu ihrem Recht gekommen. Daß die Verstandestätigkeit zu sehr in den Hintergrund trat, war eine erklärliche Reaktion gegen jene Moralphilosophie, die alles durch die Vernunft erklären wollte. Die Moral liegt in der Mitte. Die Tätigkeit der Billigung und Mißbilligung setzt Vernunftgebrauch voraus. Auch sagt uns unsre Vernunft, daß alle großmütigen Regungen unsrer Seele mit unsern eigensten Interessen zusammengehen können. Von hier aus läßt sich ein Lebensweg finden, der sich mit beiden Willensrichtungen aufs beste eint.

[1]) Fowler, S. 195.
[2]) Inqu. Sect. III.

Lebenslauf.

Johannes Karl Thomas Siegmeyer ist geboren zu Hinterweidenthal in der bayr. Rheinpfalz am 15. Sept. 1867 als Sohn des verstorbenen evangelischen Pfarrers Philipp Siegmeyer. Er besuchte 1882—1887 das Gymnasium zu Speyer, studierte 1887–1891 in München, Erlangen und Utrecht evangelische Theologie und bestand Oktober 1891 das erste, Oktober 1894 das zweite theologische Examen in Speyer. Von 1891—1897 war er an verschiedenen Stellen im evangelischen Kirchendienst der Pfalz verwendet und im Nebenamt in den letzten zwei Jahren auch als Religionslehrer an der Realschule zu Pirmasens. Nach einer halbjährigen Tätigkeit als Lehrer der Mathematik an der Goetheschule, einer privaten Realschule zu Offenbach a. M., studierte er in Marburg und Gießen Mathematik, Physik und Erdkunde und bestand im August 1899 das Examen für das höhere Lehramt in Gießen. Hierauf war er über ein Jahr am Pädagogium Neuenheim bei Heidelberg tätig, bis er am 1. April 1901 als Oberlehrer an die Hansaschule (Gymnasium i. E. und Realschule) zu Bergedorf kam, woselbst er sich gegenwärtig noch befindet.